

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

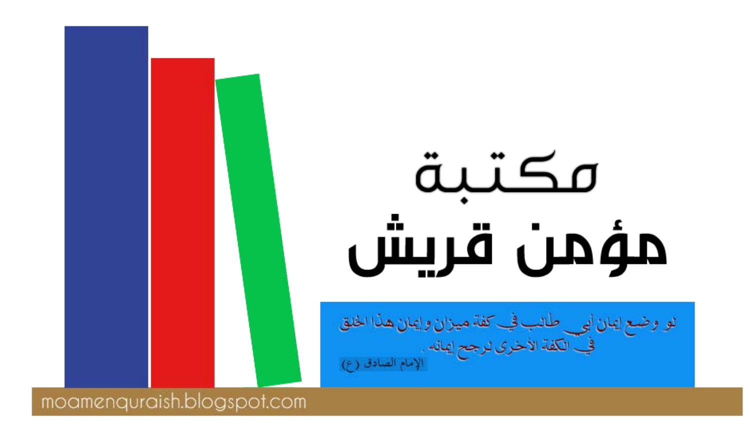
سلسلة الدراسات الحضارية

7

حقوق الإنسان

دراسة النّص وتحديات الواقع

مجموعة من المؤلفين


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

حقـوق الإنســـان

دراسة النّص وتحديات الواقع

حقوق الإنسان

دراسة النّص وتحديات الواقع

مجموعة من المؤلفين



المؤلِّف: مجموعة من المؤلفين
الكتـاب: حقوق الإنسان.. دراسة النّص وتحديات الواقع
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتدقيق في مركز الحضارة
الغلاف: حسين موسى
الصف والإخراج: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008

Hoghough Al Insa'an

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتّجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز

مثّل مفهوم حقوق الإنسان، بأبعاده المختلفة، موضوعاً إشكالياً بين الفكرين الديني والوضعي، يضعنا إزاء منظومتين حقوقيّتين متداخليتين في بعض الأوجه ومتباينتين في وجوه أخرى.

غير أن الصفة الإشكالية لهذا الموضوع تستدعي تجاوز العمل التجزيئي والمقارن بين النتاجات المقوننة على شكل موارد وأحكام دستورية، إلى البحث المنهجي والمعرفي في الأسس والخلفيات والسياقات التي تحكم كلا المنظومتين، وصولاً إلى مُفضيات موضوعية تتسنى معها مقاربة كل منهما، أولاً، ودراسة العلاقة بينهما، ثانياً، بالاستناد إلى رؤى بنيويةّة وساملة، بعيداً عن الإسقاطات القبليّة المتبادلة التي تدفع الوضعيين إلى الحكم على القوانين الدينية بالرجعية والتخلّف ومناقضة حقوق الإنسان، من دون الإطّلاع على المنظومة المعرفيّة الحقوقية التي انبثقت منها هذه القوانين... وبالمقابل ذهاب المفكّرين الدينيين إلى إدراج القوانين الوضعية في خانة الإلحاد والتضاد مع التعاليم الدينية، والحكم بما لم يُنزِل الله، بعيداً من الخوض في الخلفيات الفكرية والظروف التاريخية والاجتماعية التي أدّت إلى سنّ مثل هذه القوانين.

وهنا لا بدَّ من التأكيد أنّ الدعوة إلى دراسة العلاقة بين هاتين المنظومتين لا تهدِف، أصلاً، إلى خلق مقاربات ائتلافية وتوفيقية بينهما، بمقدار ما تهدف إلى بلورة النظام الحقوقيّ الدينيّ (الإسلاميّ تحديداً) وفاقاً لرؤية معرفيّة مؤسّلة ومتكاملة، وأيضاً، فهم مباني النظام الحقوقيّ الوضعيّ وفاقاً للرؤية نفسها، بعيداً عن منطق التجزية والتبعيض، وذلك بهدف التسويغ، معرفياً للنقد المتبادل بينهما، وتظهير الأبعاد التي يختلفان فيها من خلال مقاربات بنيويّة شاملة، حيث سينكشف لنا، في مثل هذه الحالة، حجم التباين والتداخل بين النظامين، اتناداً إلى طبيعة التباين القائمة، في الأساس، بين ما هو ديني مستمدٌّ من الوحي وما هو وضعيٌّ مستمدٌّ من المصادر المتاحة في المعرفة البشريَّة.

إضافة إلى ذلك، تكمن أهميَّة الموضوع الحقوقيّ في سياق الفكرين: الديني والوضعيّ في الأبعاد الوظيفية ـ من حيث هي امتدادٌ للأبعاد المعرفية والنظرية ـ التي تشكِّل إطاراً معياريّاً يتسنَّى معه تحديد طبيعة نظرة كل منهما إلى الإنسان والعلاقات بين الناس على خلفية قيمية، ذلك أن كِلا الفكرين بلتقيان عند القول بتكريم الإنسان «بوصفه أفضل المخلوقات» وضرورة إعمال العدالة «حتى تستقيم أمور الحياة»؛ إذ إنَّ النظام القضائيّ والحقوقيّ الإسلاميّ عُدَّ دليلاً على اهتمام الإسلام بشؤون الإنسان الفردية والجماعية، بما في ذلك المجتمع والدَّولة، فيما اتّخذت الأنظمة الحقوقية الوضعيّة من الإنسان مقصداً أوّليّاً ونهائيّاً بهدف الحفاظ على كرامته وحقوقه.

إنطلاقاً ممَّا تقدَّم، لا بدّ من الاعتراف بضرورات الخوض، على غير خلفية، في مفهوم الحق وفلسفة الحقوق وتداعياتها النظرية والتطبيقية

وارتباطها بغيرها من المجالات المعرفيّة والنظريّة. . . وإذ يُقدِّم «مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي» هذه المساهمة المتواضعة في هذا المجال، فذلك إيماناً منه بأنَّ الدراسات التي يشتمل عليها هذا الكتاب تمثل مساهمة في هذا المجال، يمكن أن تشكّل من خلال انضمامها إلى مساهمات أخرى خطوة أساسية على ريق المعرفة المفضية إلى النهوض الحضاري الذي نتطلّع إليه.

الفصل الأول

التّأصيل الإسلامي لفلسفة الحقّ الإنسانيّ

1. حقوق الإنسان. . . تصوّرات عن الحقيقة والواقع
2. حقوق الإنسان. . فلسفتها ومشكلات تطبيقها
3. حقوق الإنسان في الإسلام من التأصيل إلى التقنين
4. فلسفة الحقّ في الفكر السياسي الإسلامي

حقوق الإنسان...
تصوّرات عن الحقيقة والواقع

نجف علي الميرزائي(*)

يصعب على المرء أن يغرق في تفاصيل التنظير والفلسفة في ما يخص «حقوق الإنسان»، وأن يُرجع أساب تردّي الإنسانية وانحطاط حقوق الإنسان وكرامته إلى إشكاليات فكرية وأزمات عقلية نظرية محضة، وهو يشهد بوضوح ودون أي شكّ أنّ حالات الاعتداء على هذه الحقوق وخرقها المستمر والواسع على المستوى الفردي والاجتاعي، داخل المجتمعات والدول أو على الساحة الدولية والعالمية، تعود إلى أسباب واقعية تتعلق بالممارسة والتطبيق وتنشأ من سيادة الفساد والانحطاط، ومن سقوط القيم الإنسانية في السلوك الفردي أو الاجتماعي ضدَّ الآخر المنضوي تحت سيادة البلد أو خارجه.

إدراك هذه الحقيقة الواضحة يثبت أن المشكلة هي أخلاقية في أكثر الأحيان، وليست نظرية علمية أو نتيجة إشكاليات فكرية حول مفاهيم حقوق الإنسان. ويبدو لي أنّ الدوائر الخارقة لها والتي تكتسب الصالح وتجني الثمار من حركة تسخين المناخ عبر نشاطات إعلامية وغير إعلامية حول اعتبار دول العالم الثالث هي المارقة والخارقة، تفرح كثيراً عندما

(*) رئيس مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

ترى ترحيباً مطلقاً من جهتنا بهذه الشعارات الزائفة والمدعيات الكاذبة، وترتاح وقتما ترانا غارقين في التفاصيل النظرية حول حقوق الإنسان في الدوائر العلمية والأكاديمية والتسابق على بذل الجهود في تعليق ما لا يتوافق مع الادعاءات الغربية حولها في الدوائر السياسية والرسمية من أحكام وقوانين يروق لهم وصفها بالمتضادّة مع حقوق الإنسان.

وأحسب أن الانتباه إلى هذا التوجه ومعرفة الأسباب الواقعية التطبيقية للاعتداء على حقوق الإنسان في الغرب، وفي مجتمعاتنا، يساعدنا على سلوك متوازن فكراً وعقلاً وعملاً لحظة معالجتنا لها ومحاولتنا الرامية إلى دعمها وتحسينها. ولا نريد في أي حال الحط من قيمة الجهد العلمي والنظري حول الموضوع، وبخاصةً حينما نشهد أن هناك ارتباكاً شديداً، واضطراباً واسعاً قد يطرأ على هذا الأمر من الناحية النظرية والعلمية ما يدعونا إلى ضرورة إعطاء النظر والفكر المتعلقين بحقوق الإنسان ما يستحقانه من جهد علمي وبحث أكاديمي نظري.

ما نثيره الآن ضمن محاور كلّية وشاملة يثبت وجود حاجة ملحَّة إلى الاهتمام الفكري بجانب الانتباه الكامل إلى الجذور الحقيقية ولأسباب الواقعية للأوضاع السيئة في مجال حقوق الإنسان.

حقوق الإنسان بين الشريعتين

إنّ البحث عن حقوق الإنسان وصياغة أية نظرية وتوجه تجاهها أو دراسة النظريات الفلسفية المتعلقة بها دون تأصيلها أو تبيين العلاقة بينها وبين الأسس والركائز والخلفيات الأصيلة لها، قد يشوّه النتيجة، ويعيق حركة البحث الهادفة للوصول إلى اعتبارات صحيحة وموضوعية.

وإنَّ تنوع الحضارات والأيديولوجيات والرسالات الدينية والمدارس الفكرية سبب لوجود تنوع تنظيري حول حقوق الإنسان. ويبدو أنَّ اختلاف هذه المدارس الفكرية في نظرتها إلى «الإنسان» من كلّ

أبعاده المتعلقة بالخلق والخُلق والطبيعة من ناحية، وبالعلاقة بينه وبين الله والكون والإنسان الآخر من ناحية ثانية له التأثير الأوفر في هذه التشكيلة المتنوعة من أفكار وعقائد ونظريات حول القضية.

وإن نظرة عابرة إلى المرجعيات الدينية، ومصادر الفكر الإسلامي خصوصاً تومئ إلى اعتبار «الكرامة» الإنسانية هي المدخل الأساس لحقوق الإنسان ومفتاحها. وإنَّ الكرامة التي منحها الله للإنسان[1]، هي على مرتبة من الرقي والقيمية، تفوق به مصطلح حقوق الإنسان، كما أنَّ خرق كرامة الإنسان والعمل على المسّ بها سواء كان هذا الخرق والمسّ والتعدّي مرتبطاً بالناحية الجسدية، أو الروحية والمعنوية، أو الاجتماعية في علاقته بالآخرين، فإنّه يمثّل جريمة وذنباً كبيراً في الخطاب الديني.

وإنّ الرؤية الإلهية تجاه الإنسان وكرامته تتسم بخصوصيات ومواصفات وميّزات كثيرة تجعلها ضامنة لحق الإنسان أكثر من التوجهات الأخرى هذه الخصوصيات هي:

أ ـ الشمولية والاستيعاب: لأنّ الشريعة الإلهية موحاة من الخالق الذي هو الأدرى والأعرف بها في داخله من فطرة وطبيعة تطلب قوانين وحقوقاً وواجبات متناسقة وشاملة ومتوزعة على أبعاد الإنسان كافة. فإننا نجد، مثلاً، أنَّ الله تعالى فيما يتصل بالجانب الروحي والنفسي للإنسان يربط الحلول والأوامر الأخلاقية الإلهية المتعلقة بالنفس الإنسانية، يربطها بأنه تعالى هو الخالق له فهو العالم به: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ﴾[2]، و﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ﴾[3]، وهي تنص على أنّ الذي يخلق أولى بالهداية ووضع قوانينها وشرائعها وضوابطها، واللاّفت

---

(1) ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء، الآية 70).

(2) سورة ق: الآية 16.

(3) سورة الشعراء: الآية 78.

في الأمر هو أنَّ مبدأ «التوحيد» يدفعها نحو فهم متكامل وشمولي ومستوعب للشريعة والكون والإنسان في علاقتها المتبادلة، وأيضاً في ارتباطها بالله وتعالى. وهو؛ أي مبدأ الإيمان التوحيدي به تعالى، يمانع من وجود أي تفاوت وتباين أو فساد في شبكة العلاقات والقوانين والحقوق ما يرتقي بها إلى مستوى هو أعلى من التوجهات الوضعية البشرية التي تعاني من التفرق والتشتت والتباين في مفردات قوانينها وشرائعها الأرضية والسبب في ذلك راجع إلى أنَّ الإنسان المنقطع عن الوحي والسماء مهما سعى وعمل فإنَّ فهمه وعلمه سيكون محدوداً، وغير كافٍ لوضع «نظام»، شامل للإنسان في حياته الفردية والاجتماعية مع نفسه، ومع الكون، ومع الإنسان الآخر، ومع الله في لحظة واحدة.

وإنَّ هذه الشمولية في الجانب المتعلق بجسد الإنسان أيضاً حاضرة ومتحققة. فلجسد الإنسان بكلّ أبعاده وأشكاله حقوق وقوانين يجب أن يحترمها الإنسان في علاقته مع نفسه ومع الآخر جسداً.

وبهذه المناسبة، فإننا نلاحظ نصوصاً دينية تؤكّد مسؤولية الإنسان تجاه «الخدش» في الجسد الذي يحدثه الإنسان له أو للآخر، بأنّ الشريعة قد حدّدت «أرش» أو غرامة مثل هذا الخدش الذي يمثّل أثراً سطحياً جداً على الجلد من جرّاء ضرب خفيف أو إعمال ضغط عليه ليسبّب حالة من التضرر البسيط، فما بالك بالمتعلق بالقوانين والحقوق الأكثر أهمية وجسامة في جسد الأمة، وفي علاقة الإنسان بقضايا هي أهم من هذه الحالة الجزئية نسبياً؟[1]

ومن جهة ثانية فإنَّ هذه الشمولية قد أعطت لحقوق الإنسان بعداً

---

(1) في موضوع الشريعة وشموليتها القانونية والحقوقية، بحث قيِّم وراقٍ جداً قد أورده الشهيد محمد باقر الصدر، في كتاب «المدرسة الإسلامية»، ص 129، ضمن المجموعة، ج13.

عالمياً إنسانياً يتجاوز كلَّ حدود الانتماءات والمدارس الفكرية، وكذلك الحدود الديموغرافية، وسيكون الحديث عن هذا الموضوع جزءاً من مناقشة حقوق الإنسان ومشكلة العالمية لاحقاً.

ب ـ الترابط الكلّي في الحياة واطّراد الحقوق والقوانين: هذه الخصوصية هي للشريعة الإلهية وحدها وأمّا القوانين الوضعية والدساتير البشرية فإنها غير قادرة على تقديم نظام للتكامل ومنظومة حقوق وقوانين مترابطة بشكل كلّي ومطّرد. في الحقيقة، إن الميزة الأولى للنظم الشرعية الإلهية المرتبطة بمصدر الفطرة والخلقة الإنسانية أي الرؤية التوحيدية الشاملة هي التي تمنح فرصة إيجاد هذا الترابط الكلّي والتناسق العجيب بين بنود ومواد وتفاصيل حركة الإنسان في مجموعة علاقاته مع الله، ومع الإنسان، ومع الكون. وأما القوانين الوضعية فإنها قد علمت شيئاً يتعلق بجسم الإنسان مثلاً وغابت عنها أشياء ترتبط بروحه ونفسه، أو عرفت شيئاً مرتبطاً بدنياه، ونسيت ما يتعلق بعقباه وآخرته، وما إلى ذلك من نظرة تجزيئية سطحية إلى الإنسان وفصله عن سائر مكوّنات سعادته.

وإن نظرةً عابرة إلى واقع الإنسان في الحضارة الغربية بشمولية وموضوعية أولا أقصد هنا ما نعم به على مستوى المشاركة السياسية- وما يعيشه من عذاب ومعاناة من الناحية الروحية والتربوية والتيه والحية التي تنغص عليه كلّ راحة في الحياة بفعل الابتعاد عن عناصر الهدوء النفسي والاطمئنان الروحي وتفكك الأسرة وتمزّق القيم الإنسانية في إطار واسع جداً، تمثل خير دليل على فشل الطروحات الوضعية في تأمين الراحة والسعادة للإنسان بمفهوم واسع يغطّي كلّ ساحات وجوده.

ولقد حضّت الرسالات السماوية على هذه الحقوق وكرّست مصطلح الكرامة الإنسانية على نواحٍ شاملة وجامعة في نفس الوقت بشكل مترابط ومتكامل. وإنَّ النظرة غير المتكاملة والقراءة الجزئية

الناقصة للشريعة وأحكامها، قد تسبب خللاً كبيراً في فهمها وتجعل بعض الناس متحمِّسين لاعتبار قسم من الحدود الشرعية مما يجب تعليقها أو إلغاؤها؛ وذلك لعدم معالجة الموضوع بشكل شامل ومترابط في علاقة أجزائه.

إن اللـه الـذي ﴿قَدۡ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عِلۡمَۢا﴾[1]، والـذي ﴿وَأَوۡحَىٰ فِي كُلِّ سَمَآءٍ أَمۡرَهَاۚ﴾[2]، والذي قد ﴿أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ﴾[3].

إنه وحده يوحي إلى الإنسان كيفية توظيف إمكاناته وقدراته وكذلك الكون المسخَّر له لأجل تحقيق السعادة والوصول إلى إليها.

ج ـ **الغائية والهدفية في الحركة**: إنّ الأنظمة الوضعية قد رسمت خارطة مادّية وصورة محدودة للإنسان وحقوقه وحاجاته ومتطلباته، ما لا ينسجم مع مستوى طاقاته وقدراته المكنونة فيه، وتسبّب ذلك في عدم تحقيق الأهداف الظاهرية نفسها؛ لأجل انعدام العلاقة بينها وبين الجوانب الأخرى من كيانه.

إنَّ الوحي يرسم لحركة الإنسان خطّاً آخر غير منحصر في السير المادّي والحركة الدنيوية وإنّما يهدف إلى تحقق أعلى مراتب الخلافة الإلهية، وتجسيد مراتب عالية من الصفات والأسماء الإلهية عبر هذا الاستخلاف على الأرض، هذا هو الذي يصوغ من المنظار الشرعي نظاماً قانونياً وحقوقياً هو أرحب بكثيرٍ مما هو من صنع الإنسان البعيد عن الوحي والسماء.

إنّ مفاهيم: المعاد، التوحيد، العبودية، الإيثار، والفداء، الجهاد، المسؤولية الإنسانية الواسعة والشاملة وغيرها مما هو داخل

---

(1) إشارة إلى الآية 12 من سورة الطلاق.

(2) الآية 12 من سورة فصلت.

(3) سورة طه، الآية 50.

منظومة الشريعة، كل ذلك لا يشكّل جزءاً من إطار حقوق الإنسان الوضعية دوماً. وهذا يقيّد حدودها ويمنع من توفرها على الصلاحيات التي تسمح لها بأن تكون برنامج الحياة ودستورها الشامل. وإنَّ الخطاب القرآني للإنسان يحدّد له غايات أخرى تختلف في جوهرها عن تلك التي تمثّل الخلفية للأنظمة الأرضية في الأنظمة والمدارس الاجتماعية والاقتصادية والفلسفية والروحية (النفسية) والتربوية:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡإِنسَٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدۡحٗا فَمُلَٰقِيهِ﴾[1]، ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾[2] وغيرها، عشرات من الآيات القرآنية ترسم خطّاً آخراً، ومسيراً ومصيراً مختلفين للإنسان عمّا رسمت له الأنظمة المادية المنقطعة عن الوحي، وبالتالي فإنَّ النتيجة العملية لهذا الاختلاف في الغايات والأهداف بين النظريات، تسبّب اختلافاً في طبيعة هذه الحقوق والتكاليف وكذلك النتائج العملية في الحياة ومعها عاقبة الإنسان.

حقوق الإنسان في ضوء تجليات العولمة:

من الواضح تماماً، أنّ حقوق الإنسان بلحاظ طبيعتها الإنسانية، لا يمكن أن تتغيَّر من زمن إلى زمن أو من منطقة إلى منطقة، وذلك أنَّ مستوى حقوق الإنسان، من الناحية القانونية هي أرفع من مستوى القوانين التي تتحرّكَ من زمنٍ إلى زمنٍ أو مكان إلى آخر؛ حيث إن حقوق الإنسان هي الأساس لها وليس العكس.

هذا فيما إذا كانت هذه الحقوق والقوانين تتعلق بعناوين محدودةٍ وكلّيةٍ جداً، وأمّا الدخول في تفاصيل هذه الحقوق فإنه يفقدها إمكانية التعميم والشمولية على مجتمع واحد أحياناً فما بالك بالمجتمع الدولي؛

---

(1) سورة الإنشقاق، الآية 6.

(2) سورة البقرة، الآية 30.

ذلك لأنّ الأنظمة المتعددة في أرجاء العالم حول التربية، الاقتصاد، السياسة، الثقافة، وغيرها من أسس المجتمعات، هي تشكّل بأشكال وأنماط مختلفة، وتبعاً لها تتأطر حقوق الإنسان بأطرٍ وأنساقٍ متفاوتة، ما يجعل من الصعب جداً أن تنجح المحاولة الرامية إلى فرضها على الآخر المختلف، فكراً وثقافة وسياسة واجتماعاً و. . . وإنَّ هذا الموضوع بالذات يعدّ إشكالية كبيرة جداً على مستوى العلاقات الدولية ومعضلة بهذا الحجم، وخاصةً عندما تحدث إرباكاً على مستوى الثقافة والقيم، لا يمكن أن تمرَّ بسهولة، ولا تكفي القدرة السياسية أو السلطة الدولية حتى، لأجل تجاوز مشكلة بهذا الحجم.

إنَّ السعي المطرّد من قبل المؤسّسات الدولية التي تحاول تصدير قيم وحقوق خاصة، طبقاً لفهم خاص منسجم مع رؤية إنسانية وكونية خاصة، بفرض القوة على الآخرين مستغلّةً ضعفهم وتخلفهم الاقتصادي والاجتماعي، قد أربك الساحة الدولية وهو ينذر بنشوب صراعات بل وصدامات أشدّ وأشرس بكثير مما هو جارٍ الآن.

وإنّ المعايير المعتمدة في الغرب في رسم حدود القيم الإنسانية ومفاهيم الحضارة تصطدم في أكثر الأحيان بتركيبة المجتمعات الإسلامية بل غير الغربية كافة وتصعّد حركة المقاومة والممانعة في وجه هذا الغزو والهجوم الهادف إلى هيمنة وسيطرة ثقافية وإعلامية وسياسية عليها، هذا لأن الموازين والمعايير الغربية لا تصلح لتكون الأساس في صياغة حقوق الإنسان العالمية من جهة، ولأنَّ ما يروِّج له الإعلام الغربي وتسعى السلطة الدولية لفرضه على دول العالم الثالث غير مدعوم بنوايا حسنة وأهداف نظيفة، وإنّما لأجل بسط السيطرة، واستعمار الثروات، ونهب الخيرات، وفتح الأسواق، وفرض المنتجات الغربية. وحقوق الإنسان ليست أكثر من أداة ووسيلة أو ذريعة لتحقيق ذلك. وإن الواقع العالمي لا يثبت صدقية هذه المحاولة الدولية بل العكس هو الثابت، ومن هنا

صارت الشعوب المستضعفة تعاني من مشكلتين في آنٍ واحد: تسلط حكام الجور، وتعسف الدول الكبرى في فرض مفاهيمها وقيمها.

ويبدو لي أنّ الميزان المعتمد لدى المؤسسات الاقتصادية الدولية في اختيار المنتجات الصالحة والمتميّزة أو التي تقوم برصد مكافآت كبيرة للأعمال الفنية والأدبية والمنتجات السينمائية، وغير ذلك كلّها تقوم بذلك في إطار قيم ومعايير غربية بحتة، ولأجل ترويج وتسويق ما لديهم وضرب الاقتصاد والثقافة غير الغربية... والغريب في الأمر هو الولع الشديد والحرص الغريب الذي تبديه الدول غير الغربية وخصوصاً العربية منها في محاولة الإلتحاق بركب المؤسسات التجارية القائدة لحركة العولمة!!

تسييس حقوق الإنسان وازدواجية المعايير

مقاربة تاريخية لحركة حقوق الإنسان أو المحاولات الرامية إلى تحقيقها ورعايتها والدعوة إلى تطبيقها تكشف عن ازدواجية في المعايير منذ البداية، أي من وقت كان الحديث عنها يجري في أروقة منظمة الأمم سنة 1948، أي سنة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كانت في الانطلاقة الخاطئة لها. دول وأمم وشعوب تعاني من الاستعمار والنهب دون أن يتطرق لها هذا الإعلان لا من قريب ولا من بعيد! ومن المعلوم اليوم أنَّ الدول العظمى والقوى الفاعلة على الصعيد العالمي تستعمل المصطلح والمفهوم وفقاً لمعطيات ومصالح محددة لها، فأين الدول المدافعة عن حقوق الإنسان مما يحدث للأطفال الصغار المدنيين الأبرياء من النساء والرجال والشيوخ في فلسطين الذين تلطخت الشوارع بدماءهم وأين هؤلاء مما يحدث هناك من تدمير وتخريب كلّ ما يواجه الجيش الإسرائيلي ومما تزرعه آلة الحرب الصهيونية أو ما يزرعه التحالف الحربي في العراق من موت وخراب وقتل للأطفال وتدمير كامل لبنية الحياة والمجتمع؟

إنَّ منطقة الشرق الأوسط خير دليل على أكذوبة حقوق الإنسان ولعبة الدعوة إلى تطبيقها والحال أنّ الدول الصديقة لها تمارس أشنع أنواع وأنماط الإرهاب ضدّ البشرية والطبيعة على السواء.

من أين لنا أن نوفِّق بين الدعوة الكاذبة والزائفة إلى الديموقراطية وقتل النساء والأطفال بقنابل تزن أطناناً من المتفجّرات؟ وهل في ذلك شيء يدل على مصداقية الدعوة إلى حقوق الإنسان؟ عن أي حقّ أو أي إنسان يتحدث هؤلاء؟

هل الردود الدولية التي تقودها الدول العظمى تحت غطاء شرعية دولية ودون غطاءها، هل هي عادلة ومنصفة في ما يتعلَّق بالدم الإسلامي والدم الصهيوني؟ أو فيما يتعلق بين الإنسان الغربي وغيره ممن يعيش في البلاد الغربية؟

لاشك في أن دول الشمال قد نعمت بكثير من حقوق ولا إشكال في ذلك، وإنّما الأزمة بدأت عندما حاولوا فرض هذه الحقوق بعينها على غيرهم من جهة، وزرع كلّ عناصر منع تحقّقها وتطبيقها من أنظمة محافظة وراعية لمصالحها وإيجاد معايير وموازين متباينة تخدم سياساتهم وقيمهم من جهة ثانية.

خطورة قضية حقوق الإنسان وما يتعلق بها من آثار عملية وواقعية على ساحة الواقع الإسلامي والعربي وتعقيدات نظرية وعقلية تخصّ قراءة النصوص الشرعية وكذلك مدارس وتيّارات فكرية فيها، دفعتنا نحو تخصيص هذا العدد لها وحاولنا استقطاب مشاركة متنوعة من أصحاب الطروحات الإسلامية في الموضوع، أملاً منّا بأن تساهم هذه الحركة العلمية في تجلية الصورة وبلورة أبعاد أخرى لحقوق الإنسان. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

حقوق الإنسان
فلسفتها ومشكلات تطبيقها

السيد محمد مصطفوي(*)

يهدف هذا المقال إلى بيان تاريخيَّة الوعي بحقوق الإنسان لدى الشرق والغرب، كما يهتمُّ ببيان وجوه الاتفاق والافتراق في شأن حقوق الإنسان، في الفكرين: اللِّيبرالي والإسلامي، نظراً إلى الاختلاف في المبادئ والمرتكزات وتعدّد المرجعيَّات. كما يسعى المقال إلى التطرُّق إلى المشكلات السِّياسية والثقافيَّة التي تعوِّق عمليَّة تطبيق مبادئ حقوق الإنسان، وتحدّ من تأثير الوسائل ـ الرسمية وغير الرسمية ـ لحمايتها.

1 ـ خلفيَّة تاريخيَّة

1 ـ 1 ـ الوعي بحقوق الإنسان في الفكر الغربي

لو استبعدنا بعض التحرُّكات والمساهمات التي حصلت في العالم الغربي القديم(1)، باتجاه حقوق الإنسان، فإنّ المقصود من

(*) دكتوراه الفلسفة وأستاذ جامعي من أفغانستان.

(1) كان للإيمان بوحدة النَّوع البشري اعتباراته في اليونان القديم، كما أن «أرسطو» كان يعتقد بأن مبدأ المساواة قابل للتطبيق في المدن الصغيرة فقط. ولكن لم يحصل أي تدوين في مجال حقوق الإنسان قبل القرن الثَّاني عشر الميلادي. وورد تأكيد بعض الحقوق في وثيقة الماغنا كارتا (Magna Carta) التي وقَّعها الملك جون في =

الحقوق ـ بمفهومها القريب لعصرنا ـ هو تلك الحقوق التي ورد التأكيد عليها في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي من خلال الثَّورتين الأميركية والفرنسية(1). وإن المعاهدة الدَّوليَّة الأولى لحقوق الإنسان، انبثقت من حرب، وذلك في 1864، حيث كتبت الدُّول الرَّئيسية في ذلك العصر ـ وهي في غالبها غربيَّة ـ اتفاقيَّة جنيف الأولى لضحايا الصِّراع المسلّح. كما أنّ الاتجاه التَّاريخي الآخر، في هذا المجال، تجسّد عبر حركة الصليب الأحمر الدَّوليَّة(2). ثم تكوّن اتجاه تاريخي ثالث ـ بالجهد الطويل ـ لحماية أولئك الذين بقوا في العبوديَّة. وهذه الجهود قادها خليط من منظَّمات غير حكومية، تمثَّل في العصبة المعاديَّة للرقّ. وهذه المنظَّمات غير الحكومية أقنعت الدُّول في النهاية بتبنِّي اتفاقيَّة 1926 التي تجعل الرقَّ عملاً خارجاً على القانون. كما ورد في المادَّة الخامسة والخمسين، من ميثاق الأمم المتَّحدة عام 1945، التأكيد على احترام عالمي لحقوق الإنسان ومراعاتها، والحرِّيات الأساسيَّة للجميع من دون تمييز أو تفرقة على أساس العنصر، أو الجنس، أو اللُّغة، أو الدِّين.

ومن ثم ظهرت الصِّيغة النهائية لحقوق الإنسان في **«الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»**، الصَّادر عن الأمم المتَّحدة في سنة 1948، والذي يؤكِّد بمواده الثلاثين على حقوق تفصيلية للإنسان، كما تم التأكيد على ذلك عبر الاتفاقيات التَّطبيقية لهذا الإعلان التي أبرمت بين الدُّول

= عام 1215م، وقوانين المجر التي صيغت في سنة 1222. راجع: Britannica,. vol. 8, p1183.

(1) راجع: بازاركاد (بهاء الدين): تاريخ الفلسفة السِّياسية (بالفارسية)، ج1، كلشن، طهران، 1982.

(2) مجموعة من المواطنين السويسريين، برئاسة هنري دونان، التي عملت من أجل اتفاقيَّة جنيف الأولى، والتي أصبحت تعرف في النهاية باسم اللجنة الدَّوليَّة للصليب الأحمر (I C R C).

الأوروبية (اتفاقيات عام 1950) والاتفاقيَّة الأمريكية لحقوق الإنسان (عام 1969)، إضافة إلى معاهدتي حقوق الإنسان المتعلقتين بالحقوق المدنيَّة والسِّياسية، والحقوق الاقتصاديَّة والاجتماعية والثقافيَّة[1].

1 ـ 2 ـ الوعي بحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي

ارتبط الوعي الإسلامي بحقوق الإنسان بالنّص الدِّيني؛ وذلك يعود إلى مركزيَّة هذا النصّ في الفكر الإسلامي من جهة، وإلى طاقاته الكبيرة على التثوير من جهة ثانية. من هنا، فإن النَّص المتمثّل بالقرآن الكريم ـ وهو الدُّستور الأعلى للإسلام ـ أعلن الحقوق ووضع القواعد الأساسيَّة للأحكام الدِّينية والمدنيَّة وأوَّل ما أكّده القرآن هو تفضيل الإنسان على غيره من الكائنات وإعطائه مكانة عالية في ممارسة حقوقه وحرِّياته: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[2]. وعلى خلفيَّة الموقع المتميِّز للإنسان في القرآن، وللإعلاء من شأنه أسّس القرآن جملة من الحقوق للإنسان، وعلى رأسها:

أ ـ حقّ الإنسان في الحياة: ﴿أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾[3]. وعليه أكَّد الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، في عهده إلى مالك الأشتر النخعي قائلاً: «**إيّاك والدِّماء وسفكها بغير حلّها، فإنّه ليس شيء أدنى لنقمة، ولا أعظم لتبعة، ولا أحرى بزوال نعمة وانقطاع مدَّة، من سفك الدِّماء بغير حقّها**»[4].

---

(1) راجع: حقوق الإنسان، صحيفة وقائع رقم 16، الصَّادرة عن الأمم المتَّحدة، وصحيفة رقم 13.

(2) سورة المائدة: الآية 45.

(3) سورة المائدة: الآية 32.

(4) الإمام علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، 53، الفقرة 141 ـ 143.

ب ـ **المساواة بين النّاس**: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾[1]، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[2]، وأكد الرسول (ص) على هذا الحق في خطبة الوداع قائلاً: «**يا أيّها النّاس، إنّ ربّكم واحد، وإنّ أباكم واحد، كلّكم لآدم و آدم من تراب، إنّ أكرمكم عند اللّه أتقاكم، وليس لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود، فضل إلاّ التقوى**»[3]. كما ورد عن الإمام علي عليه السلام، في هذا المضمار قوله: «**فإنّهم(النّاس) صنفان: إمّا أخ لك في الدِّين أو نظيرٌ لك في الخلق**»[4].

ج ـ **الحريّة**: لقد ورد في شأن حرّية العقيدة قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[5]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[7]. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾[8].

كما تضمّن القرآن والسنّة نصوصاً استُفيد منها الكلام على الحرّية خارج دائرة العقيدة ـ أيضاً ـ، كحرية التعبير، والحرّيات المدنيَّة والسّياسية والاجتماعية وغيرها.

---

(1) سورة الحجرات: الآية 10.
(2) سورة الحجرات: الآية 13.
(3) الكراجكي (أبو الفتح): معدن الجواهر ورياضة الخواطر، ط2، مهر استوار، قم، 1394هـ.ش. ص 21.
(4) الإمام علي بن أبي طالب: نهج البلاغة، دار المعرفة ـ بيروت، ج3، ص84.
(5) سورة البقرة: الآية 256.
(6) سورة الكهف: الآية 29.
(7) سورة يونس: الآية 99.
(8) سورة الإنسان: الآية 3.

ولو تخطّينا التأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى[1] (قضايا الحق والواجب والخير والفضيلة والوجود والمصير إلخ. . .)، ورأينا أن هذا النَّوع من التأسيس ظاهرة عامَّة تشترك فيها جميع الثقافات والحضارات الغربيَّة والشرقية والإسلاميَّة وغير الإسلاميَّة، وقلنا: إنّها إرث ثقافي بشري مشترك، واعتمدنا تعريفاً أوَّلياً للحق ـ بمفهومه المعاصر ـ وقلنا: «**الحقّ مصلحة ذات قيمة معنوية أو مالية، أو ذات قيمة مشتركة بحيث يحميها القانون**»[2]. وعليه صنّفنا تلك الحقوق إلى: الحقوق السِّياسية[3]، والحقوق المدنيَّة (العامَّة والخاصَّة)[4]، والحقوق الخاصَّة إلى حقوق الأسرة والحقوق ذات القيمة المالية بقسميها

---

(1) قارن: الجابري (د. محمد عابد): الديمقراطية وحقوق الإنسان، مبحث عالميَّة حقوق الإنسان في المرجعيَّة الإسلاميَّة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997، ص 155 وما بعدها، حيث اقتصر على التأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى.

(2) راجع: السنهوري (د. عبد الرزاق): مصادر الحقّ في الفقه الإسلامي، منشورات محمد الداية، بيروت، د.ت. ص .5 للاطلاع على الآراء المختلفة في تعريف «الحق» في القانون الوضعي، أنظر: فرج (د. توفيق حسن): المدخل للعلوم القانونيَّة، الدَّار الجامعية، بيروت 1993، ص 446 ـ 473.

(3) المقصود من الحقوق السِّياسية الحقوق التي يقرّرها القانون للشخص، باعتباره منتمياً إلى بلد معين، حتى يتمكّن من الاشتراك في شؤون الحكم، وفي إقامة النِّظام السِّياسي للجماعة. وتهدف إلى حماية المصالح السِّياسية للجماعة. راجع: فرج (د. توفيق): المدخل للعلوم القانونيَّة (م.س.)، ص 475.

(4) الحقوق المدنيَّة هي الحقوق الرامية إلى حماية الأفراد ومصالحهم، وتُقسم إلى حقوق عامَّة وحقوق خاصة. والحقوق العامَّة هي الحقوق الثابتة للشخص بمجرَّد وجوده وكونه إنساناً، وقد يطلق عليها، مصطلح حقوق الشخصيَّة كونها لصيقة بالشخصيَّة الإنسانيَّة. وسمّيت هذه الطائفة من الحقوق بالحقوق الطَّبيعيَّة وحقوق الإنسان أيضاً. أمّا الحقوق الخاصَّة فهي الحقوق التي تقرّرها فروع القانون الخاص المختلفة وعلى الأخص القانون المدني وتُقسم إلى حقوق الأسرة والحقوق المالية، والأخيرة تُقسم إلى الحقوق العينيّة والحقوق الشخصيَّة. راجع: فرج (د. توفيق): (م.س.)، ص 476 ـ 477 و 488 ـ 489.

الشخصيَّة والعينية، نجد أنّ الإسلام، من خلال منظومته المفاهيمية، وضع أسساً ومبادئ واعتبارات واضحة تلامس تلك الحقوق، كما أنّه بمقدوره مواكبة حركة الواقع ومتغيِّراته، من خلال إعمال نظام التثبُّت القيمي والمبدئي والاعتباري، من دون اللُّجوء إلى ربط المفردات بعضها ببعضها الآخر وقطع صلتها بالواقع، وبسياقها التَّاريخي والاجتماعي والثقافي.

فمثلاً، لو أخذنا «**الحقوق العامَّة**»، في المفهوم الإسلامي لوجدنا أن المرجعيَّة الإسلاميَّة تعتمد مفهوماً أوسع، لهذه الحقوق، ممَّا هو سائد في المفهوم القانوني الوضعي لهذا المصطلح؛ إذ الحق ـ في المفهوم الإسلامي ـ ينقسم إلى نوعين: **حقّ اللَّه وحقّ العبد**[1]. **وحقّ اللَّه هو ما يتعلّق به النَّفع من غير اختصاص بأحد، فينسب إلى اللَّه تعالى لعظم خطره وشمول نفعه، يشمُل**[2]**: عبادات خالصة، وعقوبات خالصة كالحدود، وعقوبات غير خالصة (قاصرة) كالحرمان من الميراث، وحقوق دائرة بين الأمرين كالكفارات، وعبادات فيها معنى المؤونة كزكاة الفطرة، ومؤونة فيها معنى العبادة كالزَّكاة، ومؤونة فيها شبهة العقوبة كالخراج، وحقّ قائم بنفسه كالخمس، ما يعني أن دائرة حقوق اللَّه واسعة يتلاقى فيها الدِّين مع القانون العام الوضعي، ثم القانون الجنائي مع القانون المالي.**

وأمّا حقُّ العبد[3] فهو ما تعلَّق بمصلحة خاصَّة كالدين والضمان.

---

(1) راجع: وسائل الشِّيعة، مؤسسة آل البيت، قم، 1414هـ. ج1، ص 247، و ج4، 224، وج5، ص 338. و ج9،ص 12، وج15، ص 172. وج 27، ص 23، وج9، ص 175. وج28، ص 40.

(2) راجع: التلويح والتوضيح، ص 705. ورد في: مصادر الحق في الفقه الإسلامي(م.س.)، ص 46 ـ 47.

(3) راجع: (م.ن.)، ص 47 ـ 48.

وعليه يدخل في دائرة القانون الخاص. وهناك ما يجتمع فيه الحقَّان، وحقُّ اللَّه غالب كحدّ القذف ويلحق بحقوق الله، وما يجتمع فيه الحقَّان، وحقُّ العبد غالب كالقصاص وما يلحق بحقوق العبد.

ويظهر، بالتأمُّل في المرجعيَّة الإسلاميَّة للحقوق، أنّ الحق العام الذي يرجع استيفاؤه إلى الحاكم والدَّولة ينسب إلى اللَّه ـ تعالى ـ وذلك لاعتبارات ثلاثة على الأقل:

أ ـ الاعتبار البنيوي ـ القيمي: إن النَّسق البنائي والمرجعيَّة الإلهيَّة للأحكام يفترضان أن تنسب الحقوق العليا ذات القيمة القصوى إلى الله، كي يضفي عليها طابع القدسيَّة والاحترام المضاعف.

ب ـ الاعتبار المفهومي ـ المرجعي: تستدعي منظومة المفاهيم الإسلاميَّة، المؤسَّسة على محورية اللَّه، أن يتم التعاطي مع المفاهيم وفق متطلّبات المنظومة، كي لا تحصل الفجوة بين الرِّسالة المراد إيصالها والمتلقِّي الذي ينبغي أن يستوعب الرِّسالة، وأن يبقى على تواصل مع المردود النَّفسي والاجتماعي للنّص وللأحكام المستقاة منه[1].

(1) إن الشيخ الأنصاري رحمه الله، بعد نقله لرواية «دَيْنُ اللَّه أحقُّ بالقضاء» ـ الذكرى للشهيد الأوَّل، ص 75 ـ قضيَّة الخثعمية. يعلّق قائلاً: «إنّ ظاهر الرواية كون حقّ الله ـ تعالى ـ أهمّ من حقّ النَّاس، مع أنّه خلاف الإجماع، وقد صرّح بعض من اختار خروج الواجب البدني الموصى به من الأصل بتقديم الواجب المالي كالدين عليه إذا دار الأمر بينهما. وبأنّه لو لم يوص بالواجب الدِّيني لم يخرج من مال الميّت أصلاً بخلاف الدِّين، مع أن ظاهر روايتي تنزيل الحج منزلة الدِّين في الخروج من الأصل أن الدِّين هو الأصل في ذلك. وحينئذ فلا بدَّ من جعل التعليل في الروايتين من قبيل القضايا الخطابية، التي يحسن استعمالها في مقام الخطابة». كتاب الوصايا والمواريث، طبعة مؤسسة باقري، قم، 1415هـ، ص 169. ويبدو لي أن الإجماع الذي يستند إليه الشيخ لم يقم على أساس التمييز بين الحق العام والحق الخاص، وتم الإجماع ـ المشار إليه ـ في ظل القراءة الفرديَّة للنّص، ولو أخذنا بالاعتبار المردود الاجتماعي للحكم الشَّرعي، واعتمدنا القراءة الاجتماعية للنّص، يصعب دعوى الإجماع المذكور؛ حيث لا يبقى مجال لهكذا تصنيف، بل يُقَدّم حقّ اللَّه في كثير من الموارد على حقِّ النَّاس.

ثالثاً: الاعتبار الإجرائي ـ الوظيفي: إنَّه لمن الصَّعب إيكال مهمّة تنفيذ استيفاء الحقوق العامَّة إلى النَّاس، من دون السّعي ـ قدر الإمكان ـ إلى التَّخفيف من العواقب الوخيمة لحالات سوء التَّطبيق، سيّما في غياب دولة المؤسَّسات ـ بمفهومها المعاصر ـ ولذا نسبت تلك الحقوق إلى اللَّه ـ تعالى ـ مباشرة، وذلك كي يتم التعاطي معها بدقَّة متناهية، علاوةً على التَّخفيف من وطأة المفاعيل السَّلبيَّة لسوء الإجراء قدر المستطاع.

ثم إنّ الوعي بالحقوق ـ بمفهومها الإسلامي ـ له أساسه في النَّص ـ كما سبق ـ ولعل رسالة الإمام علي بن الحسين زين العابدين عليه السلام (ت: 94، 95هـ)[1] خير دليل على اهتمام الفكر الإسلامي المبكِّر بالحقوق، سيّما في جانبيها: الإنساني والاجتماعي؛ إذ اشتملت الرِّسالة على خمسين بنداً، توزَّعت بين حقوق اللَّه وحقوق الإنسان، وانقسمت الثَّانية بدورها إلى: حقوق الأنا وحقوق الآخر.

كما نرى الوعي المبكِّر للحقوق هذه لدى فقهاء المذاهب الإسلاميَّة جميعهم، والاستخدام الواسع لمصطلحي حقوق اللَّه وحقوق العبد (النَّاس) في عباراتهم، ويمكن أن نشير إلى نماذج في هذا السياق، **ينقل ابن رشد الحفيد(أبو الوليد محمد بن أحمد، ت: 595هـ) عن أبي حنيفة (نعمان بن ثابت، ت: 150هـ)، أنَّه «ذهب إلى أنّ حقّ اللَّه هو الزَّكاة وذلك في السائمة منها»[2]، كما استخدم الفقيه الحنفي السرخسي (أبو بكر محمد بن أحمد، ت: 490هـ)، هذين المصطلحين استخداماً**

---

(1) أنظر: رسالة الحقوق للإمام زين العابدين، المطبوع ضمن: تحف العقول عن آل الرسول لابن شعبة الحراني (القرن الرابع)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط2، 1404هـ، ص 255 ـ 272.

(2) راجع: ابن رشد: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج1، دار الفكر، بيروت، 1415هـ، ص 329.

واسعاً[1]. ومثله الحنفي الآخر الكاساني (أبو بكربن مسعود، ت: 587هـ)[2]. وكذلك الأمر مع الشوافع بدءاً من الإمام الشافعي (محمد بن إدريس، ت: 204هـ)[3]، والشيرازي الشافعي (ت: 471هـ) والنووي الشافعي (محي الدِّين، ت: 676هـ)، حيث استخدم الأخير حقّ اللَّه أكثر من سبع وستِّين مرَّة[4]. ومثلهم الحنابلة كالخرقي (ت: 343هـ)؛ وابن قدامة المقدَّسي (شمس الدِّين عبد الرحمن، ت: 683هـ)، إذ استخدم مصطلح «حق الله»، أكثر من ثمانٍ وأربعين مرَّة[5]. ومن المالكية ابن رشد الحفيد[6].

أمَّا فقهاء الإماميَّة، فقد استخدموا حقَّ اللَّه وحقَّ العبد، تبعاً للروايات، كسائر فقهاء المسلمين، بدءاً من المفيد (محمد بن نعمان البغدادي، ت: 413هـ)، والطُّوسي (محمد بن الحسن، ت: 460هـ)[7]، والعلاَّمة الحلِّي (الحسن بن المطهَّر، ت: 771هـ)[8]. والكركي (نور الدِّين محمد بن عبد العال، ت: 940هـ)[9]. والنَّجفي

(1) راجع: السرخسي: المبسوط، ج2، دار المعرفة، بيروت، ص 157. وج3، ص 3، وج4، ص 97. وج6، ص 147. وج7، ص 92.

(2) راجع: الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج1، المكتبة الحبيبية، باكستان، 1409هـ، ص 303 وغيرها.

(3) راجع: الشافعي: الأم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1413هـ، 1993م. تحقيق: محمد مطرجي.

(4) راجع: النووي: المجموع شرح المهذب للشيرازي، دار الفكر، بيروت، ج1، ص 315.

(5) راجع: ابن قدامة: المغني، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 288.

(6) راجع: ابن رشد: (م.س.)، ص 329.

(7) راجع: المفيد: المقنعة، طبعة جامعة المدرسين، قم، 1410هـ. ص 255. وشرح المقنعة (تهذيب الأحكام)، للطوسي، دار الكتب الإسلاميَّة، طهران، 1390هـ.

(8) راجع: العلامة: قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1413هـ، ج3، ص 88، و 152، 498.

(9) راجع: الكركي: جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت لإحياء التُّراث، قم، 1408هـ، ج1، ص 351 وج2، ص 118، ج6، ص 422.

(محمد حسن، ت: 1266هـ)[1]، وغيرهم. ولكن التمييز الواضح بين الحقّ والحكم برز أوّل ما برز لدى الأنصاري (مرتضى، ت: 1281هـ) في مبحثي البيع[2] والخيارات[3]، من كتابه «المكاسب». ومن ثم تمَّ تخصيص رسائل خاصَّة بالبحث في الحقّ والحكم، مثل: رسالة الحق والحكم للطهراني (هادي، ت 1321هـ)، ورسالة في الفرق بين الحق والحكم لبحر العلوم (محمد، ت: 1326هـ)، ورسالة الضَّابط بين الحقّ والحكم للأصفهاني (مير محمد تقي المدرِّس، ت: 1333هـ)، ورسالة الحقّ للغَرَوي (محمد حسين الأصفهاني، ت: 1334هـ)، وغيرها من الرسائل[4].

2 ـ فلسفة حقوق الإنسان

إنَّ الحقوق لدى المرجعيَّات المختلفة تعتمد على أسس ومنطلقات تجسّد نظرة المَرجعيَّة إلى الله، والإنسان، والكون، والحياة. كما أن الحقوق تَظْهَر ـ في كثير من الأحيان ـ استجابة لمواقف معيّنة، وتترتَّب على ذلك توقّعات وادّعاءات محدَّدة. وفي ما يأتي شرح موجز لفلسفة حقوق الإنسان من المنظورين: الغربي (سيما اللِّيبرالي) والإسلامي.

2 ـ 1 ـ فلسفة حقوق الإنسان في الفكر الغربي اللِّيبرالي

يمكن أن يكون هناك اعتراف بحقوق عالميَّة للإنسان في الوقت

(1) راجع: النَّجفي: جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلاميَّة، ط3، خورشيد، 1367هـ.ش.، ج7، ص 243. وج8، ص 295. وج 15، ص 4. وج17، ص 314. و ج17، ص 360، وج19، ص 444. وج 23، ص 209 و...

(2) راجع: الأنصاري: كتاب المكاسب، ج1، مؤسسة النعمان، بيروت، ص 223 ـ 224.

(3) راجع: (م.س.)، ج2، في أوَّل كتاب الخيارات.

(4) للمزيد من الرسائل والكتب المؤلفة، لدى الإماميَّة، عن الحق والحكم. راجع: مسألة الحق والحكم (بالفارسية ـ مقال)، بقلم صفري (رحمت الله) في مجلة: نامهء مفيد، العدد 3، خريف 1374 هـ.ش. (1996م)، ص 137 ـ 159.

نفسه الذي يكون فيه هناك اعتراف بالأُسس الفلسفيَّة لتلك الحقوق[1].

والآراء المعاصرة في شأن حقوق الإنسان تتمثَّل، في المرجعيَّة الغربيَّة، في ثلاثة توجُّهات فلسفيَّة عامّة[2]:

أوّلاً: المذهب المحافظ

وهذا المذهب، بوصفه فلسفةً للحقوق غير المتساوية، سائد في ممارسات بعض الدول. وهو بدوره يُقسم إلى اتجاهين: الاتجاه المتطرّف[3] ويسمّى الفاشيَّة ـ رغم أنّ هذه التسمية تثير المشاكل ـ وهي مزيج من أفكار متباينة، وتحتوي على كثير من التَّشديد على العاطفة بدلاً من التَّفكير الواضح. والاتجاه الآخر هو الاتجاه المعتدل أو الكلاسيكي[4]، ومرتبط ـ على الأقل في الغرب ـ بـ «**إدموند بورك**»، غير أنّ جذوره ترجع إلى «**أفلاطون**» وكتابه «**الجمهورية**»[5]، حيث كان يقال: إنّ أفضل نظام للحكم يتمُّ بوساطة ملك ـ فيلسوف، لا يردعه قانون أو إرادة شعبية.

ثانياً: المذهب الجماعي

أو اتحاد الكوميونات المستقلَّة، وهو فلسفة أخرى للحقوق في

---

(1) هوفمان (ستانلي): واجبات وراء الحدود، جامعة سيراكوز، سيراكوز، 1981م، ص 96.

(2) راجع: فورسايث (دايفيد): حقوق الإنسان والسياسة الدَّوليَّة، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالميَّة، القاهرة، ط1، 1993م، ص 200 ـ 203.

(3) يمثّل ـ عادةً ـ للاتجاه المحافظ المتطرّف الذي يُقِر حقوقاً للأكثر قوّة فقط بالنِّظام الحاكم في باراغواي. راجع: (م.س.)، ص 204.

(4) ويمثل للإتجاه التقليدي، في الدُّول المعاصرة، بالنِّظام الحاكم في البرازيل سابقاً. أنظر: سابين(جورج): تاريخ النَّظريَّة السِّياسية، هاراب، لندن، ط3، 1963.

(5) راجع: Plato: Republic Book, VI, P. 492 ـ 494.

المرجعيَّة الغربيَّة. تشدِّد هذه الفلسفة ـ بشكل أساس ـ على مجموعة ما، مثل طبقة أو شعب. والحقوق مستمدَّة من العنصرية عند جماعة أو مجموعة، والأفراد يشكّلون مجموعات متينة[1]. وتعد الماركسية أحد أهم أجنحة المدرسة الكوميونية، والإنسان ـ حسب الماركسية ـ تحكمه مجموعة من العوامل الاقتصاديَّة، فهو ليس فرداً حقيقياً، بل إنّ له وجوداً بوصفه عضواً في مجموعة اقتصاديَّة[2].

ثالثاً: المذهب اللِّيبرالي:

المعنى الرَّئيسي والتَّاريخي لليبرالية هو: «**الإيمان بأنّ أعلى خير، أو قيمة، هو خير الفرد**» وبأنَّ خير الفرد يتحقَّق من خلال عنصرين أساسيَّيْن هما: الحرِّية والمساواة.

تعتمد المدرسة اللِّيبرالية على أساسيِّين، لكلٍّ منهما التأثير على حقوق الإنسان الحديثة:

أوَّلهما: مدرسة القانون الطَّبيعي[3]:

وقد وصفها «**هيرش باخت**» بـ «**المُلهِمَةْ**»[4] لحقوق الإنسان. ولهذه المدرسة تاريخ عريق في الفكر الغربي، منذ اليونان والرُّومان حتى المسيحيِّين في العصور الوسطى، ثم منذ **لوك** و**روسو** حتى الثَّورتين الأميركية والفرنسية في القرن الثامن عشر. وللبشر ـ حسب هذه المدرسة

(1) يميّز ـ عادةً ـ بين المذهب الكوميوني الماركسي والكوميُّوني الوطني، فيذكر الاتحاد السوفياتي السابق مثالاً للأوّل والجزائر مثالاً للثاني. راجع: (م.ن.)، ص 204.

(2) راجع: دنكان (جرمي): ماركس وميل: رأيان عن الصِّراع الاجتماعي والانسجام الاجتماعي، كمبريدج، لندن، 1973، ص88 و89.

(3) راجع: Leo Strauss: Natural Rights and History, Chicago University Press, 1953.

(4) راجع: لوثر باخت (هيرش): القانون الدولي وحقوق الإنسان، جارلاند، نيويورك، 1973، ص 74.

ـ حقوق معيَّنة لا تقبل التَّحويل؛ وذلك لأنَّهم يوجدون في نظام أكبر، تحكمه قواعد غيبيَّة تقرِّر لهم حقوقاً، على حدِّ تعبير **جيفرسون**[1].

ثانيهما: الفكر النَّفعي:

ويمثِّل هذا الفكر ـ بشكل كاثوليكي ـ أعمال **جان ستيورات ميل**، الذي يرى أن السعي من أجل السَّعادة والرفاهية الإنسانيَّة، من طريق الحرِّية والمساواة، هو أعلى قيمة أو خير؛ لأن هذا هو الشيء الجدير الذي تثبت فائدته[2].

وتجمّع حول هذه الفكرة عدد كبير من المفكِّرين الغربيِّين، من **آدم سميث و دايفيد ريكاردو** على يمين جناح المذهب النَّفعي الكلاسيكي إلى **ميل وغرين**، **وسيدني و ويب** إلى اليسار.

ولكن ينبغي أن نحدّد مفهومنا لمدرسة القانون الطَّبيعي والفكر النَّفعي، كي نفهم دورهما في صياغة حقوق الإنسان المعاصرة. إن الطَّبيعة، بوصفها مرجعيَّة للقانون الطَّبيعي، ذات مداليل ثلاثة هي[3]:

1 ـ الطَّبيعة تعني الكون كله من دون استثناء.

2 ـ وتعني «السَّوي» أو «الاعتيادي» Normal في مقابل الانحراف.

3 ـ تعني التَّلقائية واللاَّوعي مقابل ما هو إرادي وواع.

فإن كان المقصود من الطَّبيعة المعنى الأوَّل، فيبدو أن المعنى المعقول لها هو: **«النِّظام العقلي للأشياء، بوصفه نظاماً كلِّياً يشمل كل ما في الطَّبيعة، بما في ذلك الإنسان نفسه. من هنا تصبح مهمَّة العقل هي**

---

(1) راجع: فورسايث (م.س.)، ص 207 ـ 208.

(2) راجع: لالاند(أندريه): موسوعة لالاند الفلسفيَّة، ج3، منشورات عويدات، بيروت ـ باريس، ط1، 1996م، ص 1513.

(3) راجع: لالاند (أندريه): المعجم الفني والنقدي للفلسفة، ص 253.

الكشف عن الجانب الطَّبيعي؛ أي المعقول في كلِّ ميدان، بما في ذلك الحياة الإنسانيَّة»[1].

ويشير مونتسكيو إلى القانون ـ الطَّبيعي ـ قائلاً: **«كان هناك، قبل كلِّ القوانين، القانون الطَّبيعي، ويسمّى بذلك؛ لأنَّه مشتقٌّ من البناء الذي يحكم وجودنا. ولكن ينبغي أن ننظر إلى القانون الطَّبيعي قبل الحالة الاجتماعية للإنسان»**[2].

وحينما نتحدَّث عن «القانون الطَّبيعي» ينبغي أن نلتفت إلى خصائصه الأساسيَّة، وهي أربعة[3]:

1 ـ القانون الطَّبيعي هو تلك القواعد التي تفوق إرادة الدَّولة وتشريعاتها.

2 ـ إن قواعد القانون الطَّبيعي (الفطري) هي قواعد ثابتة وغير قابلة للتَّغيير والتَّعديل، وتشمل جميع الأمم والشعوب، ولا تُستَثنى منها فئة من دون أخرى.

3 ـ إن قواعد القانون الطَّبيعي أمور بديهية، وقابلة للإدراك والفهم من قبل جميع النَّاس.

4 ـ تعتمد قواعد القانون الطَّبيعي على أصالة الفرد، وتحمي حقوق الأفراد من تعدِّي السُّلطة الحاكمة.

كما أنَّ المقصود من الفكر النَّفعي هو التوجُّه السَّائد في الغرب،

---

(1) الجابري (د. محمد عابد): الديمقراطية وحقوق الإنسان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 1997م، ص 148.

(2) مونتسكيو: روح الشرائع، الترجمة الفارسية (علي أكبر مهتدي)، ج8، أمير كبير، طهران، 1362هـ.ش.، ص 87.

(3) راجع: Roubier, Paul: Theorie General du Droit. Paris, Sirey, 1957.

والدَّاعي إلى تحكيم القيم والتصوُّرات الدنيوية المبنيَّة على النَّفع الدنيوي (Profane) والملتزمة بإثبات فائدة (demonstrable efficacy) تلك القيم والتصوُّرات وجدواها. وإلى ذلك يشير **إميل دوركهايم** بقوله: «**إن النَّقلة النَّوعيَّة التي حصلت، في حياة البشريَّة، نتيجة العقد الاجتماعي، هي الفصل بين الأمر القدسي والأمر المفيد، وباقي الفروقات راجعة إلى هذا الفصل**»[1].

وممَّا سبق ذكره، وبالرجوع إلى إسهام الفيلسوف الإنكليزي **جون لوك** نستطيع القول: إنّ حالة الطَّبيعة هي حالة **الحرِّية والمساواة** التي يكون عليها النَّاس قبل أن تقوم فيهم سلطة تحدّ من حقِّهم في ممارساتهما ـ أعني الحرِّية والمساواة ـ غير «قانون الطَّبيعة» نفسه، القانون الذي يرمي إلى: «**حفظ الجنس البشري وضمان سلامته، والذي يؤول أمر تنفيذه إلى كل إنسان**»[2].

وتجسّد حالة الطَّبيعة، في الثقافة الغربيَّة وتجربتها، فرضيَّة «العقد الاجتماعي» في المجالين السِّياسي والاجتماعي، تلك الفرضيَّة التي تفسِّر كيفية الانتقال من «حالة الطَّبيعة» إلى «حالة المدنيَّة». حسب **توماس هوبز**(1588-1679م) **وجون لوك**(1632-1704م)، **وجان جاك روسو**(1712-1778م)[3].

ويقسم اللِّيبراليُّون، بالنِّسبة إلى الموقف من الحرِّية والمساواة، إلى طائفتين[4]:

---

(1) ورد في: جهانكير صالح بور: مجلة كيان (الفارسية)، العدد 24.

(2) الجابري: (م.س.)، ص 150.

(3) راجع: مصطفوي: نظريات الحكم والدَّولة، معهد الرسول الأكرم، بيروت، 2002م، ص 39 ـ 44.

(4) راجع: فورسايث: (م.س.)، ص 209 ـ 211.

الأولى: اللِّيبراليُّون التقليديُّون:

يشدِّد هؤلاء على الحرِّية، وينزلون المساواة إلى مرتبة أدنى باعتبارها فرصة متساوية للمنافسة الحرَّة. وتمثِّل الولايات المتَّحدة الأمريكية تاريخياً اللِّيبرالية التقليديَّة.

الثَّانية: اللِّيبراليُّون غير التقليديِّين:

يشدِّد على المساواة، ويقيِّدون الحرِّية بشدَّة، وتمثّل الدانمارك التوجُّه غير التقليدي، ومثالاً على ذلك، ليس للأبوين في الدانمارك الحق في تسمية أولادهم كما يشاؤون.

وإن كان نقد الفلسفة اللِّيبرالية في مجال حقوق الإنسان لا يُمثِّل هدفاً للمقال، ولكن ينبغي أن نشير إلى أنّ السيادة الوطنية التي ابتكرها الأوروبيُّون (بحلول العام 1680م)، ونقلوها إلى سائر أرجاء العالم، تمثِّل عقبة أمام تطبيق حقوق الإنسان المبنيَّة على القانون الطَّبيعي بخصائصه الأربعة السَّابقة؛ ولذا دار جدل كبير بين الغربيِّين ـ أنفسهم ـ في شأن البناء والتنظيم المفضّل للمجتمع على ضوء مبادئ حقوق الإنسان وقواعدها[1].

2 ـ 2 ـ فلسفة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي

سبق أن أشرنا إلى الاختلاف القائم بين النَّظرة الإسلاميَّة وغير الإسلاميَّة، على مستوى التأسيس المتعالي لقضايا الإنسان الكبرى (قضايا الحق والواجب والخير والفضيلة والوجوب والمصير. . .إلخ)، ونضيف هنا: إنّ النَّظرة الإسلاميَّة تختلف عن غيرها على مستوى بناء المفاهيم الكبرى أيضاً (مفاهيم الإنسان والحقوق، والواجبات،

(1) راجع: ايدي (أوزبورن): حقوق الإنسان في المجتمع العالمي، جامعة فورلاجيت، أوسلو، 1977، ص 7.

والمسؤوليَّة و...إلخ)؛ حيث إن الإسلام، كما ينظر إلى اللَّه نظرة تتصف بالذَّاتية، والإطلاق، واللاتناهي، والخير المحض، كذلك ينظر إلى الإنسان بصفته الفطريَّة الأزلية الثابتة. وحسب هذه النَّظرة، فإن الإنسان يتصف بصفتين معاً في آنٍ واحد، إنّه «عبد الله»[1]، و «خليفته»[2]. والخصوصيَّة الأولى تتطلَّب منه الطَّاعة، والسعي إلى التوفيق بين الإرادة الربَّانية وإرادته الإنسانيَّة. في حين أنّ الخصوصيَّة الثَّانية تتطلَّب من الإنسان الفعّالية والتأثير، بوصفه خليفة اللَّه على الأرض، وهمزة الوصل بين عالمي المُلك والمَلَكُوت، والواسطة لتحقيق مشيئة اللَّه في الأرض.

كما أنَّ الإنسان ـ حسب النَّظرة الإسلاميَّة ـ يتصّف بصفتين أخريين، أيضاً، وهما: العقل والإرادة، إلاّ أن الخطاب الإسلامي يتوجَّه إلى الإنسان باعتبار الصِّفة الأولى ـ كونه عاقلاً ـ، ويختلف التصوّر الإسلامي لإرادة الإنسان عن التصوّر المسيحي الأوغسطيني المبني على الخطيئة الأولى التي أوجبت مسخ جوهر الإنسان[3]. فالإسلام يرى أن الإنسان لا يزال على فطرته الأولى، ولم يغيّر الهبوطُ إلى الأرض من حقيقته.

وحسب القرآن الكريم والأحاديث المفسّرة لآياته، فإن الإنسان خلق من التُّراب، ولكن نفخ اللَّه فيه من روحه فأصبح إنساناً: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[4]. وعلى عكس التصوّر الأسطوري اليوناني، فإن الإنسان

---

(1) راجع: القرآن الكريم، سورة مريم: الآية 30 والجن: الآية 19 والنساء: الآية 172 والآية 36.

(2) راجع: القرآن الكريم، سورة البقرة: الآيات: 30 ـ 33. وص: الآية 26.

(3) راجع: نصر (د. حسين): الشاب المسلم والعالم الحديث، الترجمة الفارسية: مرتضى أسعدي، طرح نو، طهران، ط3، 1375هـ.ش.(1997م)، ص44 و45.

(4) سورة ص: الآية 72.

لا يملك روح الطغيان ضد السَّماء ـ كما هي الحال مع بروميثيوس ـ. إنَّه عبد الله، وكرامتُه مستمدَّةٌ منه، وليست ذاتية، كما أنّها ليست فوق مشيئة اللَّه.

إن المخلوقات الإلهيَّة تتصّف جميعاً بالمكانة والمرتبة، كونها مظهراً لله، ولحكمته البالغة. ولكنّ الإنسان ـ بين جميع المخلوقات الإلهيَّة ـ هو الأشرف والأعلى مرتبة ومكانة، باعتبار أنّه يعكس صفات اللَّه وحكمته بوجه أتم وأكمل. ومع أن الإنسان هو محور الوجود والكائنات ـ من منظور إسلامي ـ إلاّ أنَّه ليس طليقاً من المسؤوليَّة. لا حرِّية في الإسلام من دون المسؤوليَّة، ولا حقوق من دون الواجبات. إنّ الأصول والمنطلقات الأساسيَّة للفكر الإسلامي لا تنسجم مع الحقوق الذَّاتية، والطَّبيعيَّة للإنسان باعتبار أنَّه لم يخلق نفسه بنفسه[1]، بل وجوده وخلقه من فضل الله، ولا حقوق خارج دائرة الخلق والخالق. وعلى عكس التصوّر السَّائد في الثقافة الغربيَّة ـ سيّما بالتعبير الوجودي عنها ـ الذي لا يعترف للإنسان بتاريخ وحقيقة سابقة[2]، ويعدّ الإنسان خالق نفسه[3]، فالإسلام يؤكِّد تاريخيَّة الإنسان، ويرى أنَّه مخلوق وليس بخالق. إلاّ أنّ هذا لا يعني أن الإسلام ينكر عنصر الاختيار والحرِّية في الإنسان بل يؤكِّد كالوجوديين ـ وبشكل أكثر عمقاً ـ على أهمِّية الاختيار والعقل والحرِّية في الإنسان، كما يعترف بالإمكانيات الواسعة التي يمتلكها.

من هنا ساد تصوُّر، لدى المفكِّرين المسلمين، مفاده: «**أنّ انقطاع الصلة الحقيقية للإنسان الأوروبي بالله ـ تعالى ـ ونظرته إلى الأرض بدلاً**

(1) راجع: نصر (د. حسين): (م.س.)، ص 49.

(2) راجع: سارتر (جان بول): الوجوديَّة وأصالة الإنسان، الترجمة الفارسية: مصطفى رحيمي، نيلوفر، طهران، ط9، 1376هـ.ش.(1988م)، ص 28

(3) راجع: سارتر: (م.ن.)، ص 41.

عن النَّظرة إلى السَّماء، انتزع من ذهنه أي فكرة حقيقية عن قيمومة رفيعة من جهة أعلى، أو تحدّيات تفرض عليه من خارج نطاق ذاته، وهيّأه ذلك نفسياً وفكرياً للإيمان بحقّه في الحرّية [المطلقة]، وغمره بفيض من الشُّعور بالاستقلال والفرديَّة [المفرطة]، الأمر الذي استطاعت بعد ذلك أن تترجمه إلى اللُّغة الفلسفيَّة، أو تعبّر عنه على الصعيد الفلسفي، فلسفات كبرى في تاريخ أوروبا الحديثة ومنها الوجوديَّة»[1]. كما ذكرنا، وانطلاقاً من هذا الاعتبار الجوهري يمكن أن يؤخذ ـ من منظور إسلامي ـ على الخلفيَّة النَّظريَّة والمنطلقات الفلسفيَّة لشرعة حقوق الإنسان؛ الملاحظات الآتية، ولكن ذلك لا يمنع القبول بمحتوى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، إذ، كما ذكرنا في بداية المقال، يمكن الجمع بين الاعتراف بحقوق عالميَّة للإنسان والاختلاف في الأسس الفلسفيَّة لتلك الحقوق:

أ ـ إشكاليَّة الشَّرعيَّة التَّشريعيَّة

إن الخلفيَّة الفلسفيَّة والنَّظريَّة التي تُبْنَى عليها تشريعات حقوق الإنسان تقرِّر مبدأ صلاحيَّة الإنسان للتشريع المُبتدأ والمستقِّل عن أي قيمومة رفيعة، وهذا ما لا يقبله الفكر الإسلامي القائم على عدم إمكانية التشريعات المستقلَّة عن الإرادة الربَّانية.

يقول الجابري، في هذا الصَّدد: **«إنّه بالرغم من أنّ نصّ إعلان الاستقلال الأمريكي قد وظّف، في تقريره لـ «حقوق الإنسان»، مفاهيم دينيَّة صريحة مثل «الخالق» و «الحاكم الأعلى للكون» و «العناية الإلهيَّة»، وبالرغم كذلك من أنّ «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» الذي أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية قد أشار، في ديباجته، إلى «رعاية الكائن الأسمى» (أي الله)، إنّه بالرغم من هذا وذاك، فإنَّ الدِّين لم يكن، بصورة**

(1) الصدر (السيد محمد باقر): اقتصادنا، ص 18.

من الصُّور، المرجعيَّة التي تؤسس «حقوق الإنسان» تلك، بل إنّ هذه «الحقوق» قد نودي بها أصلاً ـ من طرف الفلاسفة ـ ضدّاً على جميع السُّلطات التي كانت تتحكَّم في الإنسان الأوروبي في ذلك الوقت، وعلى رأسها سلطة التقليد وسلطة الكنسية»[1].

من هنا، فإن الخلفيَّة العلمانية لحقوق الإنسان هي في صراع فلسفي صريح مع الخلفيَّة الإسلاميَّة القائمة على مرجعيَّة إلهيَّة لحقوق الإنسان وواجباته، وطالما لا تستند تشريعات حقوق الإنسان إلى المرجعيَّة الإلهيَّة لا تلقى ترحيباً من قبل المؤمنين، وتبقى غير مسوِّغة لجهة التشريع، ولا تملك الصَّلاحيَّة الكافية لإلزام المسلم بالقبول الطوعي.

ب ـ البنى التَّحتيَّة النَّظريَّة لحقوق الإنسان

يشترط، في النظم الحقوقية والقانونيَّة، التَّآلف والانسجام بين القواعد الحقوقية وأجزاء المنظومة الحقوقية؛ ذلك أنَّ البُنى التَّحتيَّة للمنظومة هي بمثابة الأساس للقواعد والأجزاء المتفرِّعة عنها والبنود المبنيَّة عليها. والملاحظ أنّ القواعد الحقوقية وبنود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لا تنسجم مع البنى التَّحتيَّة النَّظريَّة لها ـ من منظور إسلامي ـ ذلك أنَّ البنى الوضعيَّة لتلك الحقوق ليس بمقدورها إثبات تلك الحقوق والقواعد؛ لكونها تفقد القدرة الكافية على الإلزام والإقناع.

جـ ـ التَّعارض بين الأسس النَّظريَّة والفلسفيَّة

يبدو أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يعاني من التَّعارض[2]

---

(1) الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان (م.س.)، ص 147.

(2) راجع: فلسفة الحقوق (بالفارسية)، سلسلة دروس في الأسس النَّظريَّة للفكر الإسلامي، رقم (5)، مؤسسة الإمام الخميني، قم، ط3، 1378هـ.ش. (2000م)، ص 182.

وعدم الانسجام بين الأسس النَّظريَّة والفلسفيَّة التي يُبنى عليها. فمثلاً، نجد التَّعارض بين الاعتقاد بالكرامة الذَّاتية للإنسان والحرِّية المطلقة؛ أو الالتزام بمبدأ حرِّية الأديان والمذاهب، ومبدأ التَّساوي بين جميع النَّاس. ويتَّضح ذلك في ما يأتي: إنّ البنود (1 و 2 و7)، من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تؤكِّد تساوي الحقوق بين جميع الأفراد. ومن جهة أخرى، ينفي البند السادس عشر ـ بشكل صريح ـ دور الدِّين في قضيَّة الزواج، في حين أن البند الثامن عشر يعترف بحقّ النَّاس في اختيار الدِّين والسُّلوك الدِّيني. فالبند الثامن عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان يؤيد التوجُّه الدِّيني والمذهبي، ويعترف بحقّ النَّاس في اختيار سلوك موافق للرأي الدِّيني، ويعدّه أمراً مشروعاً، بينما تسلب البنود (1 و 2 و7 و 16)، هذه المشروعية من السُّلوك الدِّيني. فإنّ هذا التَّعارض ثابت على مستوى البنود، كما أن التَّعارض قائم على مستوى الأسس النَّظريَّة والفلسفيَّة؛ لأن الحرِّية المطلقة والمشروعة والمساواة العامَّة لا تتفقان في ما بينهما على خط طويل.

هـ ـ مبادئ الإعلان العالمي ومنطلقاته من منظور إسلامي

إن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي نشر بموجب قرار الجمعية العامَّة للأمم المتَّحدة رقم 217 ألف (د ـ 3)، بتاريخ 10 كانون الأوَّل (ديسمبر) عام 1948م، تضمن أفكاراً أساسيَّة عن الإنسان وحقوقه، وفيما يأتي نستعرض بعض تلك الأفكار، ونقرأها من منظور إسلامي تاركين تفاصيل البنود إلى فرصة أخرى:

I ـ حقّ الحياة:

تقرُّ المادَّة الثَّالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ما يأتي: «**لكل فرد الحقّ في الحياة والحرِّية، وفي الأمان على شخصه**»، كما أن

المادَّة السادسة من فصل الميثاق المدني والسِّياسي، الذي يعدُّ في الواقع الجانب القانوني والتنفيذي لهذا الاعلان، توضح مدلولات حقّ الحياة من خلال النقاط الآتية(1):

1 ـ لكل إنسان الحق الطَّبيعي في الحياة، ويحمي القانون هذا الحق، ولا يجوز حرمان أي فرد من حياته بشكل تعسفي.

2 ـ يجوز إيقاع حكم الموت في الأقطار التي لم تلغ منها عقوبة الإعدام، بالنِّسبة إلى أكثر الجرائم خطورةً فقط، طبقاً للقانون المعمول به في وقت ارتكاب الجريمة، وليس خلافاً لنصوص العهد الحالي والاتفاق الخاص بالوقاية من جريمة إبادة الجنس والعقاب عليها، ولا يجوز تنفيذ هذه العقوبة إلاَّ بعد صدور حكم نهائي صادر عن محكمة مختصَّة.

3 ـ ليس، في هذه المادَّة، إذا كان حرمان الحياة يشكِّل جريمة إبادة الجنس، ما يخوِّل أية دولة طرف في العهد الحالي التحلّل، بأيِّ حال، من أي التزام تفرضه نصوص الاتفاق الخاص بالوقاية من جريمة إبادة الجنس والعقاب عليها.

4 ـ لكل محكوم عليه بالموت الحقُّ في طلب العفو، أو تخفيض الحكم، ويجوز منح العفو. . . في كافة الأحوال.

5 ـ لا يجوز فرض حكم الموت بالنِّسبة إلى الجرائم التي يرتكبها أشخاص تقل أعمارهم عن ثمانية عشر عاماً، كما لا يجوز تنفيذه بامرأة حامل.

6 ـ ليس، في هذه المادَّة، ما يمكن لأيَّة دولة من الدُّول الأطراف في

---

(1) تم اقتباس هذه النقاط من: موسى (أمير): حقوق الإنسان مدخل إلى وعي حقوقي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2002م، ص 42.

العهد الحالي الاستناد إليه من أجل تأجيل إلغاء عقوبة الإعدام، أو الحيلولة دون ذلك الإلغاء.

كما تؤكّد اتفاقيَّة الأمم المتَّحدة المدنيَّة-السِّياسية، المادَّة السادسة، على الحق الفطري في الحياة. وتقرّر المادَّة الحادية عشرة من اتفاقيَّة الأمم المتَّحدة الاقتصاديَّة-الاجتماعية، الثقافيَّة، حقّ كلِّ إنسان في مستوى معيشة ملائم من الحياة النَّفسية وأسرته، بما في ذلك الغذاء والكساء والمأوى الملائم. كما أن المادَّة الثَّانية عشرة من الاتفاقيَّة نفسها تقرِّر حقّ كل إنسان في التمتُّع بأعلى مستوى يمكن الحصول عليه من الصحَّة البدنية والعقلية.

إن الإسلام والتصوّر الإسلامي يلتقيان[1] مع فحوى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ومواد الاتفاقيات الملحقة بالإعلان، في كثير من التفاصيل والنتائج المتَّصلة بحق الحياة والتمتُّع بها. ولكن هذا التلاقي لا يعفينا من إبداء بعض الملاحظات على صياغة حقّ الحياة ـ بهذا الشَّكل ـ من المنظور الإسلامي:

أوّلاً: لا يصحّ ـ من المنظور الإسلامي ـ إعطاء حقّ الحياة صياغة إنشائية تقريرية قد توحي بأنّه خاضع لاعتبارات بشريَّة، وأنه قابل للمنح أو السلب لاعتبارات بشريَّة بحتة. إنّ التصوّر الإسلامي عن حقّ الحياة مشوب بالقدسيَّة الفائقة. وحقُّ الحياة جزء من ذاتيات الإنسان وفوق بشري، فلا بدَّ من أن يطال التغيير الصياغة البشريَّة الوضعيَّة لهذا الحق كي ينسجم مع التصوّر الإسلامي عن الإنسان والحياة.

ثانياً: لا يجوز ـ من المنظور الإسلامي ـ إلغاء حقّ الحياة، أو تحديد ممارسة هذا الحقّ من خلال اعتبارات بشريَّة محضة، بل لابدَّ من

(1) راجع القرآن الكريم: سورة الأنعام: الآية 151، والمائدة: الآية 32، والأحزاب: الآية 58 وغيرها.

أن تدخل اعتبارات فوق بشريَّة في إلغاء خصوصيَّة فوق بشريَّة أو تحديدها.

ثالثاً: التصوّر الإسلامي عن الحياة قائم على الاعتراف بنوعين من الحياة للإنسان: النَّوع الأوَّل هو الحياة المادِّيَّة المرتبطة بالصحَّة والأمان الجسديين للإنسان. والنَّوع الثَّاني هو الحياة الرُّحيَّة (المعنوية) المتَّصلة بالكيان المعنوي والفكري والثقافي للإنسان. وهذا التصوّر قريب، إلى حدٍّ ما ـ من حيث النتائج ـ من التفسير الموسّع للحياة، للبروفسور **إيدي أوسبورن**، الذي يرى أن الحق في الحياة يمنع ـ أيضاً ـ العنف التركيبي. فمثلاً تكوين التوزيع العالمي للطعام يسبِّب موت حوالى أربعة عشر مليون شخص كل عام. ومن منظور عالمي، فإن الطعام موجود، ولكنَّه ببساطة لا يصل إلى من هم في حاجةٍ إليه. وهذا إنكار تركيبي للحق في الحياة؛ إذ إنه، بتعبيرات موضوعية، توجد لدى الصَّفوة الحاكمة في العالم وسائل إطعام الذين يموتون جوعاً. كما رأى **أوسبورن** أنَّه سواء مات طفل في مرحلة الرضاعة بسبب الفقر وسوء التغذية الناتج عنه ونقص الخدمات الصحيَّة، أم أُعدِم في مرحلة تالية باعتباره خصماً سياسياً، فإن المجتمع الذي يحدث فيه ذلك يجب أن يُعدّ معادياً لحقوق الإنسان[1].

كذلك فإن التصوّر الإسلامي عن حقوق الإنسان يشدِّد على الاعتبارات المعنوية للحياة الإنسانيَّة، بالدَّرجة نفسها من التَّشديد على الحفاظ على السلامة الجسديَّة والمادِّيَّة للإنسان. والإعلان العالمي يؤكِّد الجانب المادِّي ويُغفِل الجانب المعنوي، وإن لم يُغفِله فإنّه يعزله عن الحياة المعنوية وينظر نظرة ثنائية إليهما.

---

(1) راجع: أوسبورن(إيدي): حقوق الإنسان في المجتمع العالمي(م.س.)، نقلاً عن: فورسايث: (م.س.). ص 58.

II ـ الحرية

تركز مواد عديدة، في الإعلان العالمي، على حقّ الحرِّية، بدءاً من المادَّة الأولى التي تقرِّر:

«**يولد جميع النَّاس أحراراً...**» والمادَّة الثَّانية التي تؤكِّد أنَّ «**لكل إنسان الحق في التمتّع بجميع الحقوق والحرّيات المذكورة في الإعلان، دونما تمييز من أي نوع...**»، والمادَّة الثَّالثة التي وردت في الفقرات السَّابقة. والمادَّة الرابعة من الإعلان التي تنفي كلِّ أنواع الاسترقاق وتحظر الرقَّ والاتجار بالرقيق بجميع صورهما. والمادَّة الثَّالثة عشرة تقرّر «**لكل فرد الحق في حرّية التنقُّل، وفي اختيار محل إقامته داخل حدود الدَّولة**». وكذلك الحق في مغادرة أي بلد، والمادَّة السابعة عشرة التي تؤكِّد أنَّه «**لكل فرد حقٌّ في التملُّك بمفرده أو بالاشتراك مع غيره**». والمادَّة الثَّانية عشرة التي تبيّن أن «**لكل شخص حقٌّ في حرّية الفكر والوجدان والدِّين، ويشمل هذا الحق حرّيته في تغيير دينه أو معتقده على حدة**». وتقرِّر المادَّة التاسعة عشرة أنَّ «**لكل شخص من حقّ التمتُّع بحرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرّيته في اعتناق الآراء دون مضايقة، وفي التماس الأنباء والآراء والأفكار وتلقِّيها ونقلها إلى الآخرين، بأية وسيلة ودونما اعتبار للحدود**». كما تؤكِّد المادَّة العشرون، من الإعلان، على حقِّ كل شخص في حرِّية الاشتراك في الاجتماعات والجمعيات السلمية، ومنع إرغام أحد على الانتماء إلى جمعية ما، وغيرها من المواد المشتملة على مضامين تكرِّس أهمِّية الحرِّية وتبيّن أبعادها ومجالاتها.

إنّ أصل الحرِّية، المعتمد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، يرجع في جذوره إلى الخلفيَّة الفلسفيَّة للمذهب اللِّيبرالي، ويعتمد على ركنين أساسيَّيْن ـ كما سبق ـ وهما: القانون الطَّبيعي، والفكر النَّفعي، إضافةً إلى الإفراط في الفردانية (أصالة الفرد) مقابل المجتمع وقيمه واعتباراته.

وكما ذكرنا، فإنّ التصوُّر الإسلامي يأبى الاعتراف بالقانون الطَّبيعي، سيّما مع الغموض الذي يحيط بهذا القانون والتفسيرات المختلفة له على الصعيد الفلسفي والتشريعي. ونظام الفطرة الوارد في القرآن الكريم لا ينسجم مع القانون الطَّبيعي من منظور علماني.

كما أنّ الفكر النَّفعي لا يتَّفق مع القيم الإسلاميَّة الدَّاعية إلى تقديم المنافع المعنوية على المنافع المادِّيَّة من جهة، وتقديم الخير المشترك على خير الفرد من جهة ثانية.

ثمّ إنَّ الحرِّية المطلقة، بمفهومها التشريعي، تتعارض مع القيود التي تُفرَض على الإنسان نتيجة ضرورات مجتمعيَّة، ولا تجتمع ـ مع الاحتفاظ بإطلاق الحرِّية ـ مع التقيّيد بحدود حرِّية الغير وقواعد الفضيلة والأخلاق.

ولكن هذا لا يعني أن الإسلام لا يعترف بحقّ الحرِّية بوصفه مبدءاً[1]، سواء في ما يرتبط بالحرِّية المعتقديَّة، أم الحرِّيات العامَّة الأخرى بفئتيها الشخصيَّة والجماعية[2]. إلاَّ أن الحرِّية لا بدَّ من أن تتقيّد بالنِّظام[3]، وتتحدَّد المناورة ضمن اختيار البدائل من الوسائل المباحة

---

(1) راجع: القرآن الكريم: سورة البقرة: الآية 256، والكهف: الآية 29، والشورى: الآية 48، ويونس: الآية 99، والغاشية: الآيتان 21 و22. والإنسان: الآية 3.

(2) المراد من الحرِّيات الشخصيَّة هي الحرِّيات الفرديَّة للإنسان: مثل حرِّية التنقُّل طوعاً وباختيار، وعدم الاعتقال التعسّفي. والحرِّيات العقلية ـ الفكرية، مثل: حرِّية الرأي والدين وحرِّية النشر والتعليم، والحرِّيات الاقتصاديَّة، مثل: حقّ العمل وحرِّية التجارة والصناعة. كما أن المراد من الحرِّيات الجماعية، هي الحرِّيات الاجتماعية، مثل: حرِّية الاجتماعات، حرِّية الجماعات، حرِّية الاعلام المرئي والمسموع والمقروء و..إلخ.

(3) إن نظام العقوبات في الإسلام مبني على حفظ النِّظام العام والمصالح العامَّة، وليس له بعد تطهيري ولا يقوم مقام الحساب الأخروي. الطهارة الدِّينية هي الطهارة الباطنية للعباد ولا تحصل من خلال نظام العقوبات الدنيوية. إنّ العقوبات التطهيرية متروكة في الإسلام إلى الآخرة وإلى نظام المحاسبات الدَّقيق الذي يحكمها؛ بحيث=

شرعاً؛ حيث إنّ الغاية لا تسوِّغ الوسيلة في التصوّر الإسلامي. الغاية المشروعة لها وسائلها المشروعة ـ أيضاً ـ ولا يمكن تسويغه الوسائل المحرَّمة بالغايات الشريفة.

III ـ الكرامة الإنسانيَّة

تطرّق الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في ديباجته، إلى كرامة الإنسان والحقوق الذَّاتية لأعضاء الأسرة الإنسانيَّة، تلك الحقوق المبنيَّة على الحرِّية والعدالة والسلام العالمي. كما تضمنت المادَّة الأولى من الإعلان نصّاً يشدِّد على الحرِّية الذَّاتية والحقوق المتساوية والعقل والوجدان اللَّذين يشترك فيهما جميع أفراد النَّاس.

والسُّؤال المطروح، أمام الإعلان العالمي والنُّصوص المشار إليها، هو: ما الهدف النهائي من الإعلان، ومن اللُّغة المستخدمة في شأن حقوق الإنسان؟ وكما هو معروف، فإن مثل هذه الحقوق وسيلة لغاية هي الكرامة الإنسانيَّة. ولكن الفلسفة التي تستند إليها حقوق الإنسان، في الإعلان العالمي، قد لا تنجح في الوصول إلى هذه الغاية. وبتعبير آخر: المنطلقات الفلسفيَّة، ذات المرجعيَّة الغربيَّة، قد لا تفي بإثبات الكرامة الذَّاتية؛ وذلك بإرجاع الحقوق إلى الطَّبيعة ومقتضياتها التي تخضع لتفسيرات مختلفة.

ومن هنا، تختلف النَّظرة الإسلاميَّة مع النَّظرة الغربيَّة؛ إذن إنَّ الإسلام يعدُّ «الكرامة» منحة إلهيَّة وفضلاً ربَّانياً ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1] و﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[2].

= فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ، وهذا النّظام يحكم في الآخرة من دون الدنيا.

(1) سورة الاسراء: الآية 70.

(2) سورة التين: الآية 4.

ويبرز بوضوح البعد الإلهي لهذه الكرامة والفضيلة الإنسانيَّة ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ﴾[1] والبعد الإلهي هذا، يؤهِّل الإنسان لأن يكون:

أ ـ خليفة للَّه على الأرض[2].

ب ـ مختاراً ومستقلاًّ في قراراته وأميناً على الطَّبيعة وخيراتها[3].

ج ـ صاحب ضمير أخلاقي حي[4].

د ـ السَّبب في خلق ما على الأرض وفيها من نعم وخيرات[5].

من هنا، يتبيَّن أن الإطلاقية المسحوبة على الحقوق ليس منشأها ـ من المنظور الإسلامي ـ الذَّات الإنسانيَّة، وإنَّما هي مكتسبة من المطلق الحقيقي وهو اللَّه ـ تعالى ـ.

حقوق الإنسان بين النَّظريَّة والتَّطبيق

لقد بحثنا، في الصَّفحات السَّابقة، في البعد النَّظري لحقوق الإنسان، ولنكوِّن صورة متكاملة عن تلك الحقوق، ينبغي أن نشير إلى البعد التَّطبيقي لها أيضاً.

وكما هو معروف، فإنَّ القانون يؤدِّي ثلاثة أدوار:

أ ـ القانون يمثِّل أيديولوجية.

ب ـ يسعى القانون إلى التحكّم المباشر من السُّلوك عن طريق الأوامر.

---

(1) سورة السجدة: الآية 9.

(2) سورة البقرة: الآية 30.

(3) سورة الأحزاب: الآية 72.

(4) سورة الشمس: الآيتان 7 و8.

(5) سورة البقرة: الآية 29.

ج ـ يسعى إلى مراقبة السُّلوك بطريق غير مباشر، من خلال التعليم والتَّوعية والثقافة.

وكي تتحوَّل حقوق الإنسان إلى قوانين سارية المفعول، على المستوى العالمي، لابدَّ من معالجة المعوِّقات التي تَحُول دون تطبيقها. وأهم معوِّقات التقيُّد الفعلي بحقوق الإنسان هي العوامل الآتية:

1 ـ المعوِّق الأوَّل يتصّل بالبناء والتنظيم المفضَّل للمجتمع. فطالما أنَّ النِّظام المبني على الاستغلال والظلم واحتكار القوَّة ومزيد من السُّلطة ودوائر النفوذ هو الذي يحكم العالم، لا يمكن عقد الأمل على مجرَّد الصياغة النَّظريَّة والفلسفيَّة المحكمة لحقوق الإنسان. ومن ثم، الانتظار من المجتمع والمؤسَّسات المبنيَّة على التنظيم السيء والمعايير الباطلة والنِّظام العالمي المبني على الظلم والجور والقوَّة والبطش أن يقود التَّطبيق الأمثل لتلك الحقوق.

2 ـ المعوِّق الثَّاني يتَّصل بالمصالح السِّياسية التي تقف خلف شعار حقوق الإنسان، فالواضح أنَّ صياغة الحقوق ومعاييرها، وإن كانت من عمل الفلاسفة ورجال القانون، تأتي ـ في عالمنا المعاصر ـ نتيجة عمليَّة سياسية؛ فلذلك مهما بدا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان نتاجاً إنسانياً عاماً ومشاعاً، فإنَّه يتعامل بصورة ما مع صميم السياسات جميعها، وتتوجه إليه تساؤلات **تساشيك**[1]، **من يقود من؟ وبأية نية؟ ولأي غرض؟ وبأية وسائل؟ وبأية قيود؟ ونضيف تساؤلاً أخر: وبأيِّ ثمن؟**

3 ـ المعوِّق الثَّالث يتَّصل بالاختلاف في المفاهيم وبوجود تفسيرات مختلفة لحقوق الإنسان؛ إذ لا يوجد مفهوم واحد لحقوق

---

(1) راجع: تشاسيك (إيفودو): الحقوق والحرِّيات في عالم اليوم، سانتا بربارا، كاليفورنيا، أ ب جـ ـ كليو، 1973، ص 9.

الإنسان ومفرداتها في العالم؛ ذلك أنَّ حقوق الإنسان، من منظور غربي، قائمة ـ أساساً ـ على مفهوم السوق؛ ولذا كان أوَّل حقّ إنساني نشأ بوضوح ـ في ظل هذه الثقافة ـ هو الحق في الملكية الخاصَّة. وفي القرن التاسع عشر، برز مفهوم لحقوق الإنسان يميّز بين طبقات الناشطين المختلفة، ويمنح كلاًّ منها درجة معيَّنة من الحقوق. وحسب رؤية يوبندرا باكسي Upendra Baxi [1] فإن حقوق الإنسان، آنذاك، كانت حقوقاً لكل الرجال القادرين على التَّفكير المستقل، وتم استبعاد عدد كبير من البشر بسبب النَّزعة الانتقائيَّة الغربيَّة. وفي أوقات عديدة أدَّت هذه النَّزعة إلى استبعاد العبيد والبرابرة، والشعوب المستعمرة، وجماعات السُّكان الأصليين، والنساء، والأطفال، والفقراء، وغير الأسوياء عقلياً، عن أن يكونوا أصحاب حقوق إنسانيَّة. واليوم-أيضاً ـ نجد أن حقوق الإنسان، حسب بعض الاتجاهات السَّائدة في الغرب، مختصَّة بأمريكا وأوروبا (العالم الرأسمالي)، أمَّا العالم الثَّالث، أو المسلمون من هذا العالم ـ تحديداً ـ فلا يتمتَّعون بحقوق متساوية مع غيرهم.

كما أن هذا المفهوم لحقوق الإنسان جعل حماية هذه الحقوق تمتد لتشمل تراكمات رأس المال؛ ولذا فإن المادَّة الأولى من البروتوكول الأوَّل للاتفاقيَّة الأوروبية لحقوق الإنسان (ECHR) [2] توضح أن كلاًّ من الأشخاص الطَّبيعيين والقضائيين له الحق في التَّمتُّع الآمن والكامل بممتلكاته. وبالمقابل، فإن المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان سبق لها أن تصدَّت لقضايا تنطوي على انتهاكات مزعومة لحقوق

---

(1) راجع: موكلينسكي (بيتر ت.): حقوق الإنسان والشركات متعدِّدة الجنسيات (مقال)، ورد في الثقافة العالميَّة، العدد 112، مايو 2002م، الصَّادرة من دولة الكويت.

(2) European Convention on Human Right (ECHR).

الإنسان[1]. من هنا، تسود ـ حول حقوق الإنسان ـ مشكلات التصوُّر، والتَّعريف، والقياس.

4 ـ المعوِّق الرابع يتَّصل بعدم نجاعة الوسائل العامَّة والخاصَّة للتنفيذ الرسمي، وغير الرسمي، لحقوق الإنسان. ففي السابق، كانت الإجراءات في شأن حماية حقوق الإنسان تتراوح بين وجوب أن تُقَدِّم الدُّول تقريراً إلى منظَّمة دوليَّة، أو تقبل حكماً ملزماً من منظَّمة دوليَّة، من دون ضمانات إجرائية، أو تقبل الدُّول بإجراءات وسيطة، مثل: السَّماح لمنظَّمة دوليَّة بتقديم توصية أو اقتراح لها، أو السَّماح لمنظَّمة دوليَّة بأن تنشئ هيئة توفيق للعمل من أجل حل مشكلة وما إلى ذلك. وفي العقد الأخير توسَّعت نشاطات منظَّمات دوليَّة[2]، وأدّت إلى التدخُّل العسكري من أجل تنفيذ بعض القرارات الصَّادرة عن مجلس الأمن، كما حصل في البلقان وغيرها. ولكن كانت الوسائل غير مجدية وغير فعّالة في كلِّ الأحوال.

---

(1) موكلينسكي: (م.س.).

(2) إنّ المنظَّمات المعنيَّة بحقوق الإنسان وحمايتها عديدة ونذكر أهمها، وهي:
- منظَّمة العفو الدَّوليَّة التي تهتم بحماية سجناء الضمير وكل سجناء التَّعذيب والإعدام
- العصبة الدَّوليَّة لحقوق الإنسان التي تهتم بحماية مجموعة واسعة من الحقوق.
- اللجنة الدَّوليَّة لفقهاء القانون المعنيَّة بتنفيذ القاعدة الإنسانيَّة للقانون.
- اللجنة الدَّوليَّة للصليب الأحمر التي تهتم، إضافة إلى حماية الحقوق في الصِّراع المسلَّح، بحماية السجناء السِّياسيِّين.
- ائتلاف مجموعات المراقبة المعنيَّة بحماية الحقوق بمقتضى اتفاقيَّة هلسنكي والمعايير الإقليمية الأخرى بشأن الحقوق.
- جمعية مكافحة الرق.
- مجموعة حقوق الأقلِّيات.
- منظَّمة البقاء على قيد الحياة الدَّوليَّة.
- الصندوق الدولي للدِّفاع والمساندة.

5 ـ المعوِّق الخامس يتَّصل بالازدواجية التي تحكم عمل المنظَّمات الدَّوليَّة نتيجة تدخُّل الدُّول الكبرى في قراراتها؛ ولذلك سبق لها أن اختارت الخيار العسكري والتدخُّل المباشر لحسم مصير قرار صادر عن مرجعيَّة دوليَّة، حينما كانت تقف خلف القرار الصَّادر دول كبرى. وعكسه صحيح أيضاً، فكانت تغمض العين عن انتهاكات لحقوق الإنسان هنا وهناك، ولا تبحث عن سبل كفيلة بتفيذ قراراتها في ما إذا كانت الدَّولة المنتهكة لحقوق الإنسان محميّة من قبل دولة عظمى، كما هي الحال بالنِّسبة لمصير المئات من القرارات الصَّادرة عن مجلس الأمن والجمعية العمومية للأمم المتَّحدة وغيرها من منظَّمات دوليَّة بخصوص انتهاك حقوق الإنسان، من قبل الكيان الصهيوني في فلسطين المحتلة، وغيره من الكيانات المحميّة في العالم من قبل الدُّول العظمى.

وعليه، فلا يمكن التعويل على وجود الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، ووجود منظَّمات دوليَّة معنيَّة بتلك الحقوق، طالما أنَّ هناك معوِّقات أساسيَّة أمام تنفيذ قرارت منظَّمات دوليَّة، وطالما أن العالم، محكوم لأنظمة محلِّية وإقليمية ودوليَّة تنتهك تلك الحقوق يومياً، ومن ثم تتسابق في ما بينها، لرفع شعار حماية حقوق الإنسان للاستهلاك الدَّاخلي أو الخارجي.

خاتمة

وممَّا ورد، في الصَّفحات السَّابقة، نستطيع أن نستخلص النتائج الآتية:

1 ـ لا يختلف اثنان في شأن أهمِّية حقوق الإنسان، سواء انطلقنا من اعتبارات دينيَّة أو اعتبارات دنيوية، كما لا يمكن التَّشكيك في الدَّور الفاعل لتلك الحقوق ـ لو تمّ التقيّد الفعلي بها ـ في تخفيف

المآسي التي يتحمَّلها الإنسان هنا وهناك جراء نقض المبادئ الأوَّلية لحقوق الإنسان.

2 ـ القبول بما تنصُّ عليه حقوق الإنسان والإيمان بأهميتها لا يعني القبول بالتفسير الفلسفي الحصري لتلك الحقوق، من وجهة نظر المذهب اللِّيبرالي الغربي؛ إذ يمكن الجمع بين القبو ل بحقوق الإنسان وعدم القبول بالأسس والمنطلقات المعتمدة في التصوُّر اللِّيبرالي الغربي عن تلك الحقوق.

3 ـ لا يمكن القبول، تحت ذريعة «**عالميَّة حقوق الإنسان**»، بتعميم ثقافة آحاديَّة المنشأ والمركز على العالم ـ بأسره ـ ومحاولة فرض قيمها واعتباراتها على جميع الشعوب والثقافات، وجعل تلك القيم والاعتبارات مقياساً للحقيقة ومقياساً للتقدُّم والتخلُّف في آنٍ واحد.

4 ـ كما لا يمكن القبول، تحت ذريعة «**الخصوصيّة الثقافيَّة**»، بالقضاء على مبادئ حقوق الإنسان والتملّص منها، بفما تتطلَّبه الخصوصيَّة هو إعطاء تفسير لتلك الحقوق يتَّفق والمفاهيم الدِّينية والثقافيَّة، والنَّظرات الاجتماعية والفلسفيَّة السَّائدة في مجتمع من المجتمعات الإنسانيَّة.

5 ـ إن واقع المجتمع الإنساني وما يحكمه من معادلات، في مجالات مختلفة (سياسية، اقتصاديَّة، وعسكرية..)، يؤكِّد عدم إمكانية الفصل التام بين حماية حقوق الإنسان، وحماية المصالح السِّياسية والاقتصاديَّة والعسكرية التي تَنشُدُها الدُّول المختلفة. من هنا، لا يمكن أن ننظر إلى موضوع لامع، مثل حماية حقوق الإنسان، بمعزل عن الخلفيَّة السِّياسية و... التي تحرك هذا الموضوع، سيما بالنِّسبة إلى الدُّول الكبرى.

حقوق الإنسان في الإسلام
من التأصيل إلى التقنين

محمد دكير (*)

انتشار الوعي الحقوقي في العالم

تعدّ قضيَّة حقوق الإنسان من أهمِّ القضايا التي احتلّت الصَّدارة والاهتمام العالمي والمحلِّي. وذلك مباشرة بعد انتهاء الحرب العالميَّة الثَّانية، حيث ظهرت الحاجة للسِّلم العالمي، وضرورة خلق توازن دولي، إضافة إلى سعي عدد من الشّعوب لتحقيق استقلالها، وشروعها في بناء الدَّولة الوطنية، هذه الدولة التي واجهتها عدة مشاكل وعقبات مهمة، كان على رأسها الاختيارات السياسية والاقتصادية والأيديولوجية التي تبيَّن أن لها علاقة مباشرة بموضوع حقوق الإنسان.

هذه الاختيارات كان لها وقع مزدوج داخل العالم الإسلامي، فهي إلى جانب إسهامها في إحداث تغييرات جذرية في جميع البنى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التقليدية، أحدثت تطوُّراً ملموساً في مجال الحقوق الإنسانية. إلا أنَّها، في المقابل، فجَّرت مجموعة من الإشكاليات التي عولجت، وتمت مناقشتها بشكل واسع تحت عناوين

(*) كاتب من المغرب.

مختلفة مثل: الأصالة والمعاصرة، الخصوصيَّة والعالميَّة، الهويَّة والغزو الثقافي، وغيرها من العناوين التي تدلُّ على فداحة التحدِّيات التي تعرض لها العالم الإسلامي، بعدما فقد السَّيطرة على حدوده السياسية والثقافيَّة بالخصوص.

لقد وُضع الإسلام في قفص الاتهام، مباشرة بعد الهزائم الحضاريَّة التي توالت على العالم الإسلامي، واعتُبر المسؤول الأوَّل عن تخلُّف المسلمين. وطالبت فئات داخل العالم الإسلامي، منبهرة بالحضارة الغربية، بإبعاد الإسلام عن جميع مناحي الحياة لأنَّه يشكِّل، من منظورها، عائقاً أمام التطوُّر المطلوب. وقد وجدت هذه المطالبات من يدعمها على المستوى الفكري والأيديولوجي؛ إذ نجد أن مجموعة كبيرة من الكتابات التي أنجزت داخل مراكز البحث في الجامعات الغربية وخارجها، انصبت في إثارة الشبهات وتفجير القضايا الفكرية الحساسة، للتدليل على أن الإسلام يعدّ من أهم الأسباب في تخلُّف الأمة الإسلامية. وأن عدداً من تشريعاته ونظمه القانونية التقليدية المتوارثة، تسهم بشكل واضح في تكريس هذا التخلف عن ركب الحضارة.

كانت ردود الفعل مختلفة ومتعدِّدة، بعد تحقيق التحرُّر السياسي وانطلاق عملية تجديد شاملة لجميع البنى، مواكبة في أحد جوانبها المهمَّة، عملية الدفاع عن الإسلام ونظمه التشريعية في مجالات الاقتصاد والسياسية والاجتماع، وتبرئته من الخلل الذي أصاب العقل المسلم الذي توقَّف عن الفعل الحضاري.

ومع التطوّر الذي عرفه مجال حقوق الإنسان، على المستوى العالمي، خلال العقود الخمسة الماضية، أضيف إلى التحديات السابقة تحدٍّ جديد، جعل الفكر الإسلامي الذي انشغل طويلاً بالدِّفاع عن النظم الإسلامية، يتوجه بسرعة نحو الإسهام بمعالجة قضايا حقوق الإنسان، لإبراز إسهام الإسلام في هذا المجال كذلك. وصولاً إلى تأكيد تفوُّق

التشريع الحقوقي الإسلامي، وموافقة هذا التشريع ورؤاه الفكري لحقوق الإنسان الشاملة.

لذلك فقد عرفت السنوات العشرون الأخيرة حركة نشطة في مجال التأليف الإسلامي في محاولة لتأصيل الحقوق الإنسانية. والكشف عن إسهام الإسلام في هذا المجال الذي حظي باهتمام كبير في الآونة الأخيرة.

وجاءت سرعة الاستجابة، من طرف الفكر الإسلامي، رد فعل مباشراً للتحدِّي الذي طرحته المواثيق والإعلانات العالمية من جهة، وتصاعد وتيرة الاهتمام بحقوق الإنسان في العالم من جهة أخرى.

أهمُّ التطوُّرات العالميَّة في مجال حقوق الإنسان

الاهتمام بمجال حقوق الإنسان ليس وليد الآونة التي تلت الحرب العالمية الثانية، كما لا يمكن أن نرجعه إلى «حقبة زمنية معينة أو مترتبة عن أيديولوجية واحدة ومحددة، وإنما هي [الحقوق] نتاج تراكمات تاريخية متتالية ومتعاقبة»[1]، و«ما خلَّفته العقائد الدينية من مبادئ تبجل الإنسان وتعلي من قيمته وتنبذ العسف والظلم»[2].

إلاَّ أن الاهتمام الغربي المعاصر، بهذا المجال، على مستوى التنظير والممارسة، وصولاً إلى تفنينه في مواثيق وإعلانات عالمية، جعل هذا الاهتمام يأخذ بعداً عالمياً لم يسبق له مثيل من قبل، وكان من نتائجه المهمَّة، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عن منظمة الأمم المتحدة سنة 1948م.

---

(1) الدكتور أحمد بلحاج السندك، حقوق الإنسان، رهانات وتحديات، الرباط، شرطة بابل للطباعة، 1996، ص8.

(2) أمينة البقالي، حركة حقوق الإنسان: من أجل أنسنة العمل السياسي، مجلة الوحدة، العدد 63/ 64، السنة السادسة، 89/ 1990، ص75.

إن التطوُّر الذي عرفه مجال الحقوق الإنسانية، على المستوى النظري بالخصوص، يرجع بالاساس إلى التطوُّر السياسي الذي عرفته أوروبا، ومحاولة عدد من المفكرين والفلاسفة، الوقوف في وجه الاستبداد السياسي للدولة والكنيسة، من دون إغفال الموروث اليوناني والروماني الذي شكَّل الخلفية الفكرية لهؤلاء المفكرين، وهم يضعون المباحث السياسية ويطوِّرونها. لقد شهدت أوروبا آنذاك صراعات دامية وطويلة من أجل: «إسقاط بعض المفاهيم السياسية التي تؤسس للاستبداد السياسي والديني، وتنكر على الإنسان الفرد كيانه وحقوقه»[1]. كفكرة الحق الإلهي التي كانت الكنيسة تروِّج لها، أو فكرة العناية الإلهية التي قامت عليها الشرعية السياسية للملوك والأباطرة.

من هنا بدأ الفكر الأوروبي، بعد صراع سياسي واجتماعي طويل ومضن، يصل إلى بعض النتائج، وكان من أهمِّها فصل الدين عن السياسة، ومحاولة وجود بدائل وأفكار تؤسِّس لعلاقة جديدة بين الدولة والمجتمع، على أساس ديني و غيبي، ولكن على أسس واضحة وموضوعية، وذلك ليس لتحجيم الاستبداد السياسي فحسب، ولكن لتحرير الإنسان من قوة الدولة وسيطرتها المجحفة والمنتهكة لحقوقه الذاتية والواقعية. ويمكن الحديث هنا عن ثلاث نظريات طوِّرت المجال السياسي الغربي ودفعت به إلى الأمام، ما كان له التأثير الكبير، ليس على مجال حقوق الإنسان بشكل عام فحسب. ولكن على الواقع السياسي الغربي المعاصر الذي شكلت هذه النظريَّات خلفيته الفلسفيَّة والفكريَّة.

النظرية الأولى: فكرة القانون الطبيعي التي عرفها اليونان، وكانت

---

(1) المحامي حسين صناوي، وعي حقوق الإنسان: جذور التطور والحماية، جريدة النهار البيروتية، بتاريخ 17/ 12/ 1990م، ص2.

تعني عندهم «وجود قانون ثابت لا يتغير مستمدّ من الطبيعة، ويتمثَّل بكشف العقل عن روح المساواة والعدل الكامنة في النفس»[1]. ثم انتقلت الفكرة إلى الرومان، لكنها ستعرف تطوراً على مستوى المضمون؛ وذلك عبر إضفاء طابع اللائكية عليها، مع فقهاء القرن السابع عشر الميلادي.

النظرية الثانية: العقد الاجتماعي، وهي كما صاغها لوك (ت 1704م) وروسو (ت 1770م)، تقوم على مناهضة الحكم المطلق، في محاولة لترسيخ أسس الحكم الديمقراطي، وذلك باعتبارهما العقد الاجتماعي عقداً تبادلياً، يرتب حقوقاً وواجبات إزاء المحكومين والحاكمين[2]. وقد أسهمت هذه النظرية في تطور المذهب الفردي، بإقرار وجود حريات وحقوق طبيعية سابقة على المجتمع المنظم، يجب على السلطة عدم الاعتداء عليها. كما أسهمت في وضع الضمانات الدستورية والسياسية خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وعموماً فقد جاءت الثورة الفرنسية معتمدة على مبادئ المذهب الفردي الحر. فأصدرت وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789م، متضمِّنة النص على الحرية والمساواة والملكية وحق الأمن وحق مقاومة الظلم[3].

النظرية الثالثة: جاء منتسكيو، صاحب كتاب «روح القوانين»، ليعلن أن تحقيق العدل، داخل أي نظام سياسي، رهين بفصل السُّلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية.

---

(1) عمر ممدوح مصطفى، القانون الروماني، القاهرة، ط3، ص1959م، ص16.

(2) الدكتور محمد خريف، حقوق الإنسان بالمغرب، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، 1994م، ص14.

(3) أحمد البخاري وأمينة جبران، الحريات العامة وحقوق الإنسان، مراكشي، وليلي للطباعة والنشر، ط1، 1996م، ص69.

ومع هذه التجارب، وما واكبها من بحوث ودراسات فكرية، اهتمت بميدان الحريات العامة وحقوق الإنسان، تبلورت الرؤية الخاصة لدى الغرب (الرأسمالي) في مجال حقوق الإنسان.

استفاد المذهب الليبرالي (الرأسمالي) من الانتقادات التي وجَّهها له المذهب الاشتراكي الذي بدأ يتبلور تنظيراً وممارسة، ما دفع به نحو التَّطوُّر والتَّوسع ليشمل ميادين جديدة، ظهرت أهميَّتها مع التطور الصناعي، كالحقوق الاقتصادية والاجتماعية المتعددة للطبقات العاملة، ما أضاف أبعاداً جديدة لمفاهيم حقوق الإنسان، وأعاد النظر في بعض الحقوق من حيث الأولويَّة والأهمية. وأدخل حقوقاً جديدة لم تكن معتبرة من قبل. وبالتالي فالتطور الفكري والسياسي الذي عرفته أوروبا، بشطريها الرأسمالي والاشتراكي، إضافة إلى التجربة السياسية الأمريكية، قد نجم عنه تراكم هائل على مستوى التجربة والتنظير في مجال حقوق الإنسان. دفع به ـ أي هذا التراكم ـ ليفرض نفسه على المستوى العلامي، لتصبح المطالبة بحقوق الإنسان والدعوة إلى احترامها عالمية، تتبناها المؤسسات الدولة والوطنية وتسعى لاحترامها وفرضها[1].

أمام هذا التراكم، نجد أن مجال حقوق الإنسان قد عرف تطوُّراً لا مثيل له من قبل، وأن الوعي أصبح ذا بعد عالمي، يؤثر في جميع المشاريع والتشريعات والاختيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي تقوم بها الدول في العالم ككل. وهذا مما وسّع مجال التحدي أمام الفكر الإسلامي، الذي وجد نفسه مضطراً للدخول في معالجات وسجالات متعددة المناحي والأوجه، سنطلع على بعض ملامحها بعد قليل.

---

(1) مثل منظمة العفو الدولية التي لديها الآن ما يزيد عن (700 ألف) عضو مشترك في نحو (150) بلداً في جميع أنحاء العالم، وما يزيد على (4200) مجموعة محلية في (63) بلداً، إضافة إلى عدد كبير من المنظمات الوطنية التي تهتم بالدفاع عن حقوق الإنسان وفضح الانتهاكات المختلفة.

أمَّا في العالم الإسلامي، وعلاوة على أصالة الحقوق الإنسانية في الإسلام، فهذه الحقوق محلّ إجماع عدد لا بأس به من المفكّرين المسلمين والعرب، كما أن الدعوة للاهتمام بالحقوق الإنسانية كانت قد واكبت عمليات التحرر السياسي، حيث كان شعار الدفاع عن الحقوق الإنسانية، من أهم الشعارات التي رفعتها الحركات التحررية في وجه الاستعمار. وبعيد الاستقلال، عرفت هذه المطالب نوعاً من التوسُّع، وفجَّرت مشاكل وقضايا جديدة. يقول المحامي حسين ضناوي: «أصبحت قضية حقوق الإنسان داخلية وطنية تهدف لضمان عدم استبداد الحكام، وقيام أنظمة ديمقراطية ذات شرعية حقيقية»[1] إلا أن الاهتمام بحقوق الإنسان في العالم الإسلامي، سواء على المستوى التنظيري أم على مستوى الممارسة، لم تتضح معالمه إلا خلال العقدين الأخيرين، وذلك مع انتشار موجة التأليف والتأصيل وتوسعها في هذا الميدان من جهة، وظهور منظمات وهيئات محلية تختص بالدفاع عن حقوق الإنسان من جهة أخرى. إضافة إلى تطور التشريعات القانونية المعمول بها. وحجم الضغوط الدولية التي كان من آثارها مصادقة عدد كبير من الدول الإسلامية على بعض المواثيق الحقوقية الدولية، وإدخال بنودها ضمن التشريعات والقوانين الحلية المعتبرة عند التطبيق[2].

لكن ما يلاحظ، وخصوصاً بالنسبة للعالم العربي، أن الاهتمام بهذا الميدان، وما أنتج، من مواثيق محلية، ومنظمات حقوقية[3]، جاء

---

(1) جريدة النهار البيروتية، م.س.، ص90.

(2) اعترضت عدد من الدول الإسلامية على بعض البنواد الواردة في الإعلانات التي طلب منها المصادقة عليها، واعتبرتها مسوّغاً كافياً لعدم التصديق على هذه الإعلانات العالمية.

(3) ظهرت في العالم العربي مجموعة من المنظمات الحقوقية، وقد صدر مؤخراً كتاب عن المعهد العربي لحقوق الإنسان في تاونس يعدّ أهم دليل لمعرفة هذه المنظمات وعناوينها.

من طرف بعض الشخصيات العلمية والأكاديمية، من حقوقيين ومفكرين. ولم يكن للدولة أو الأجهزة الرسمية أي نشاط فعال في هذا الجمال، باستثناء الاهتمام المتواضع الذي أبدته جامعة الدول العربية، والذي أثرم إنشاء اللجنة الدائمة لحقوق الإنسان.

لكن، ومهما قيل عن تردِّي الوضع الحقوقي فيي العالمين العربي والإسلامي، فإنَّ تطوراً إيجابياً يمكن تلمُّسه في صدور عدة بيانات حقوقية عربية وإسلامية، ومطالبة أصحابها بإدخالها ضمن التشريعات المحلية والنظم القانونية المعتبرة، وانتشار عدد كبير من المنظمات الحقوقية داخل العالم الإسلامي، وقد أخذت على عاتقها تطوير مجال الحقوق الإنسانية، بنشر الوعي الحقوقي، إلى جانب الكشف والتنديد بالخروقات التي تقع من طرف السلطات الحاكمة، أو غيرها من الجهات التي تملك وسائل القوى والقهر.

هذه التطوُّرات، على المستويين العالمي والمحلي التي عرضنا لها باقتضاب، شكلت الخلفية الموضوعية، لانطلاق عملية التأصيل الإسلامي للحقوق الإنسانية، وتأثرت بإشكالاته التي يفجرها بين الحين والآخر.

ملاحظة لا يفوتنا ذكرها هنا، وتتعلق بالصحوة الإسلامية الشاملة التي اجتاحت العالم الإسلامي، منذ بداية هذا القرن، وصولاً إلى تشكل ملامحها الأساسية خلال العقدين الأخيرين. لأنها أهسمت إسهاماً فعلياً في تدعيم عملية التأصيل الحقوقي، وسرّعت بتكاملها، لأن هذه الصحوة كانت قد عالجت عدداً من المواضيع في إطار دفاعها عن الإسلام والتَّبشير به، وتأكيد أفضليته من دون أن يكون العنوان الذي عولجت تحته هذه المواضيع حقوقياً. لكن توجه الفكر الإسلامي نحو التأصيل في مجال الحقوق، بخاصة، جعله يستفيد مما أنجز في مجالات فكرية إسلامية مختلفة.

إن قضية حقوق الإنسان مركَّبة ومتعددة الأبعاد والمداخلات، باختلاف جوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية والدينيةئ ومن ثم يمكن أن تدخل ضمن دائرة اهتمام العديد من فروع المعرفة وتخصصاتها[1].

لذلك فقد وجد الفكر الإسلامي نفسه، وهو يقوم بالتأصيل، يعرض للمذهب الإسلامي المتكامل في جميع مناحي الفعل الإنساني لهذا كانت الصحوة الإسلامية التي سبقت هذا الاهتمام المتميز بهذا الحقل، رافداً مهماً ساعد، كما قلنا، في عملية التكامل السريع والشامل، وأنضج مبكراً عملية التنظير في هذا المجال. وصولاً إلى تقنين هذه الحقوق في مواثيق وإعلانات إسلامية، صدرت تباعاً خلال السنوات العشرين الماضية. وعليه لا بدَّ من اعتبار الصحوة الإسلامية واقعاً موضوعياً داخلياً، أسهم إلى جانب التطور العالمي في بلورة المنظومة الحقوقية الإسلامية، التي سنعرض لهم ملامحها بعد قليل.

التأصيل الإسلامي لحقوق الإنسان: الملامح والمميِّزات

قلنا، سابقاً، إن قضية حقوق الإنسان قضية مركَّبة ومتعدِّدة الأبعاد، لذلك فقد وجد الفكر الإسلامي نفسه، وهو يقوم بعملية التأصيل لحقوق الإنسان، يعرض النظم الإسلامية في جميع المجالات. وهذه العملية فتحت عينيه على قضايا متعدِّدة، وجعلته يتعرض لتحدِّيات ذاتية جديدةئ لأنه اصطدم، أثناء معالجة بعض القضايا الخاصة، بتجربة تاريخية طويلة، تعرض فيها تطبيق الإسلام، لمجموعة من الإخفاقات، إلى جانب بعض النجاحات بطبيعة الحال.

---

(1) حسين توفيق إبراهيم، حقوق الإنسان في الكتب والرسائل الجامعية وبعض الدوريات العربية، مجلة منبر الحوار، عدد 9، السنة 3، ص73.

وقد شكّلت هذه التجربة وموروثها الفكري، زخماً ساعد من جهة المفكر الإسلامي على الإحاطة بأبعاد التشريع الإسلامي عن التطبيق أو تنظير. لكنه وقف، من جهة أخرى، عائقاً أمام الفصل في عدد من القضايا، التي تبيِّن أن التجربة التاريخية فيها كانت بعيدة جداً عن مقاصد الإسلام وشريعته، بالرغم من ترسانة التبريرات التي أوجدها العقل الاجتهادي الذي عايش هذه التجربة. لذلك يمكننا أن نؤكِّد على أن عملية التأصيل كانت تسير إلى جانب إعادة النظر في عدد من الوقائع التاريخية، بالتحليل والدفاع عن اجتهاد معين تارة، باعتباره يمثل وجهة نظر الإسلام الحقيقية التي طبقها المسلمون أو بالنقد والرفض تارة أخرى. وفي مرات عدة ساد الاختلاف وبقيت مجموعة من المواضيع معلَّقة تنتظر الحسم.

لكن ظهرت بعض الكتابات التي انتهجت الموضوعية العلمية، لتؤكد على أن الانتقادات التي وجِّهت للإسلام، كان يجب في حقيقة الأمر أن توجه للتطبيقات الخاطئة التي وقعت، وإلى بعض الاجتهادات التي تأثرت بالظروف التاريخية الموضوعية. لذلك لا بد من التفريق هنا بين مبادئ النظام الإسلامي التي لا يشك أحد في أن مقاصدها تهدف إلى تحقيق واقع أفضل للإنسان في بعديه المادي والروحي، وبين وقائع التاريخ المحسوبة على الإسلام.

هذه الحقيقة التي أفصح عنها الفكر الحقوق الإسلامي كانت مهمة جداً، لأنها ساعدت على تعميق المراجعة الشاملة التي يقوم بها الفكر الإسلامي، وهو يجدد نفسه، لمواكبة التطورات الحضارية، وينفض عنه غبار التقليد وتجارب الماضي السلبية.

نجد، مثلاً، أن البحث في الحقوق السياسية في الإسلام، يدفع بهذا الفكر إلى محاولة الكشف عن النظام السياسي في الإسلام بعيداً عن التجربة التاريخية، ومناقشة إشكالاته، كالحديث عن الشورى ومقارنتها

بالديمقراطية الغربية، والتأكيد على أن نظام الشورى الإسلامي يضمن حقوق المشاركة السياسية للإنسان المسلم. إضافة إلى الحديث عن حجم الحريات السياسية وطبيعة علاقة الحاكم بالمحكومين، وحقوق المعارضة وإنشاء الأحزاب. وكما قلنا، سابقاً، أدت معالجة هذه القضايا إلى إعادة النظر في عدد من الاجتهادات والتطبيقات التاريخية، انتهت إلى ر فض الاستبداد السياسي، وتفنيد مسوِّغاته الفكرية، وقطع صلته بمبادئ دينية تلبَّست بلباس القداسة، واتخذها أعداء الإسلام مطيَّة للطَّعن فيه وفي تشريعاته.

الحقوق الاقتصادية كان لها نصيب مهم في عملية التأصيل، لأنها ستكشف بدورها عن نظام الإسلام الاقتصادي، عند البحث في الحقوق الاقتصادية التي يقدمها الإسلام للإنسان فرداً وجماعة، وتشريعاته الاقتصادية التي تكفل الرخاء والرفاه للمجتمع المسلم. لكن التأصيل، في مجال الحقوق الاقتصادية، عانى من تحديات جمة لأن المذهب الاقتصادي في الإسلام غير متكامل من حيث التنظير والتفصيل، وملامحه تعاني من الغموض. مع قلة البحوث الاقتصادية المنجزة في الماضي، وتطور المجال الاقتصادي المعاصر وتعقيده وتفرعاته الكثيرة، التي جعلت المفكر الإسلامي يشعر بنوع من التخبُّط، لأنه لم يجد بين ديه سوى الأصول العامة، وبعض الأحكام الجزئية في قضايا اقتصادية متفرِّقة. لذلك كان عليه أن يفتح باب الاجتهاد على مصراعيه لعلاج نواقص هذا الموضوع بالذات. خصوصاً إذا علمنا أن المذاهب الاقتصادية التي تم استيرادها من الغرب، وطُبِّقت في العالم الإسلامي، كان لها وقع سيء على الهوية الدينية، لأن هذه المذاهب حملت معها خلفيات عقائدية ومظاهر، على نقيض تام مع دين التوحيد، بل مناقضة لكل دين. لذلك فالتحدي في هذا المجال كان كبيراً.

إلى جانب البحث في الحقوق السياسية والاقتصادية، كان هناك

اهتمام متميِّز وخاص بحقوق المرأة، تشهد على ذلك كثرة الكتابات والدراسات التي أنجزت في هذا الموضوع، سواء الكتابات العامة التي تحدَّثت عن موضوع المرأة في الإسلام، واهتمَّت بالرَّد على الشبهات والانتقادات التي يروِّج لها الغزو الفكري الغربي، وتجد بعض الآذان الصاغية لها داخل العالم الإسلامي، أم الكتابات المتخصصة في مجال الحقوق كام نصت عليها الكتابات الحقوقية الغربية، ومن ضمنها المواثيق والإعلانات الحقوقية العالمية. وموضوع المرأة في الإسلام، كان قد اكتسب صبغة ذات حساسية خاصة قبل التوجه الحقوقي، خلال العقد الأخيرة، لأن وضع المرأة بشكل عام كان من بين القضايا التي احتدم حولها النقاش مبكراً، مع وصول الجحافل الأولى للاستعمار الغربي وسيطرتها العسكرية على العالم الإسلامي. وبقي هذا الجدل محتدماً، وفي تصاعد مستمر، بعد انتهاء الحقبة الاستعمارية، لأن الغزو الثقافي عبر وسائط الإعلام والتعليم، ما فتئ يركِّز على هذا الموضوع ويثيره بين الحين والآخر. لذلك فقد وجدت المرأة المسلمة نفسها تتقاذفها التيارات والأيديولوجيات الختلفة، بين منتصر لما تدعو له الحضارة الغربية من قيم وحقوق تخص المرأة، وبين قيم الإسلام التي امتزجت مع تقاليد المجتمعات الإسلامية وأعرافها. وقد استطاعت عملية التأصيل لحقوق المرأة أن تميط اللثام عن عدد من المغالطات الأيديولوجية، ووضعت في بعض جوانباه المتميزة، حداً بين ما يريده الإسلام من المرأة وما قدمه لها من حقوق، وبين الواقع التاريخي، أو وضع المرأة المسلمة الحالي، الذي يحكمه التخلُّف وعدم الانسجام بين النظرة الإسلامية الحقوقية والواقع المَعِيْش. لكن يمكن أنيقال إن عملية التأصيل في مجال حقوق المرأة قد بلغت شأواً من التقدم، تم فيه الاعتراف والانتباه لعدد كبير من الحقوق التي كانت، إلى عهد قريب، خارجة عن موضوع البحث أو المعالجة، بل اكن النسيان والتجاهل يلفها ويلغيها من الوجود الواقعي. وبدأ الكلام عن حقوق تثير حساسية كبيرة

داخل المجتمعات العربية والإسلامية، وهكذا بدأ الحديث عن الحقوق السياسية للمرأة وحقها في الولاية مثلاً؟

لكن لا بدَّ هنا من الإشارة إلى ن الفكر الإسلامي ما زال يتعامل مع الموروث الروائي المتعلِّق بالمرأة، بنوع من الحذر، وقلة الجرأة لمعالجته، لأنه مما لا شك فيه أن عدداً كبيراً من الأعراف والتقاليد قد استحالت عبر الوضع والكذب إلى أحاديث نبوية، كما أن التفسيرات التقليدية لكثير من الأحاديث، يجب إعادة النظر فيها، إذا أردنا فعلاع أن نكشف عن الوضع الحقوقي للمرأة كما جاء به الإسلام. وهذان الأمران: التردُّد والتخبُّط كثيراً ما يظهران في الكتابات العامة أو المختصَّة بحقوق المرأة في الإسلام.

وتفرَّع مجال التأصيل كثيراً، باعتباره استجابة للتحدِّيات الحضارية المعاصرة التي كان من أهم إنجازاتها الإعلانات والمواثيق العالمية والإقليمية والوطنية، والمطالبة بالعمل على وضعها موضع التنفيذ والتطبيق، لذلك نجد أن مواضيع كثيرة قد نوقشت وتم علاجها سواء بشكل مفصّل وكبير، أم بدراسات محدودة. ومن العناوين التي عولجت وكثر حولها التأليف نذكر: الحقوق الاجتماعية والإعلامية، الحريات العامة، الدستورية، الزوجية، العائلية، الأقارب، العمال، حقوق الجنين، الآباء، المتّهم، الطفل، الأقليّات إضافة إلى عناوين أخرى تعالج مواضيع جديدة، طرحها التطور العالمي في هذا المجال.

ومما لاحظناه، عند إنجازنا لببليوغرافيا خاصة بموضوع حقوق الإنسان[1] في الإسلام، أن الكتابات عن حقوق المرأة تأتي على رأس القائمة من حيث كثرتها وتفرعها، وهذا يؤكد حجم التحدي كما ذكرنا سابقاً، ثم تأتي الكتابات عن الحقوق السياسية، بعدها نجد أن موضوع

---

(1) انظر: مجلة الكلمة، عدد 20، 1998م.

الأقليات قد أخذ حيزاً كبيراً في مجال التأليف الحقوقي. وهذا يدل كذلك على حجم التحديات التي أثارها الإعلام الغربي حول الأقليات الدينية التي تعيش داخل العالم الإسلامي منذ قرون، وهو يروِّج أنَّ التشريعات الإسلامية تضطهدها وتنتهك جملة من حقوقها. وأمام الهجمات المتكررة لهذا الأعلام، نجد أن الفكر الإسلامي استجاب بشكل إيجابي حينما عالج هذا الموضوع، وخصص له جهوداً محترمة في عملية التأصيل هذه.

هناك مواضيع حقوقية مهمة نلاحظ فيها بعض التقصير؛ إذ إن هذه العملية تعطيها حقها المطلوب، مع وجود موروث روائي لا بأس به يمكن أن يسهل هذه العملية، كموضوع حقوق الطفل، فالدراسات والبحوث قليلة جداً، وهذا يقلِّل من فرص وضع ميثاق حقوقي خاص بالطفل، لأن التراكم التنظيري متواضع جداً. لكننا نلاحظ أن العقل الإسلامي قد تحرر من محظوراته وكوابحه الذاتية والموضوعية، وافتتح على مصراعيه لمناقشة جميع القضايا التي لها علاقة بحقوق الإنسان وبحثها. وإن كان نسجل نوعاً من السبق الوقائعي والتنظيري للفكر الغربي في هذا المجال، فالعقل المسلم، بشكل عام، يظل منفعلاً وليس فاعلاً في أغلب القضايا التي توصلها له وسائط الأعلام الغربية، فيهرع لمعرفتها والرد عليها سلباً أو إيجاباً. لكننا نثمن سرعة الاستجابة في كثير من الأحيان، وكذلك الكم المعرفي في ميدان الحقوق الذي نجم عنها، لأنه سيشكل الأرضية والقاعدة الفكرية المتينة لانطلاق الأجيال القادمة نحو الإبجاع والإنتاج وبلورة النظرية الإسلامية في جميع المجالات.

مميِّزات عمليَّة التأصيل

من خلال القراءات المتعدِّدة، للكتابات الإسلامية الحقوقية، تظهر بوضوح بعض المميِّزات والخصائص التي تكاد تشترك فيها مجمل هذه

الكتابات والبحوث، ليس في مجال معين، كالاقتصاد أو السياسة، ولكن في أغلب المواضيع البحوثة. أولى هذه الخصائص، الحديث عن مفهوم الحق في المنظور الإسلامي، وذلك في قبالة الحديث عن الخلفيات الفكرية والفلسفية التي انطلق منها الوعي الحقوقي الغربي، وشكلت الأرضية العقائدية التي تتحكم في تعريفه للحق الإنساني. وقد تحدثنا من قبل عن النظريات الثلاث التي شكلت الخلفية الفلسفية للفكر الحقوقي الغربي.

والحديث عن مفهوم الحق، لما له من أهمية كبرى يحتاج إلى شيؤ من التفصيل. إن الاختلاف الذي تبرزه بعض الحقوق المنصوص عليها في المواثيق العالمية، إنما يرجع في أساسه إلى النظرة الفلسفية والعقائدية للحق، من حيث مفهومه ومصادره. لذلك فمعالجة الفكر الإسلامي الحقوقي لهذه القضية تعدُّ مهمة وأساسية.

الميزة، أو الخاصية الثانية، تظهر في النقد الذي وجهه الفكر الإسلامي الحقوقي للحقوق الإنسانية في الفكر الغربي بشكل عام، عندما اتجه لنقد المذاهب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الغربية، مستعيناً بطبيعة الحال ببعض المظاهر، حيث الإخفاق في مجال الحقوق أدى إلى كوارث إنسانية، تجاوزت حدود تأمين الاحتياجات الضرورية للإنسان إلى تعريض وجوده الإنساني ككل للخطر، فظواهر الانتحار والتفسُّخ العائلي والتحلل الأخلاقي، وانتشار الإلحاد. هذه الظواهر التي تجتاح الواقع الغربي، تكاد تعصف بالمكتسبات الحقوقية التي تم تحقيقها بعد معاناة طويلة.

طبعاً نحن، هنا، أمام إشكال له جانبه الحقوقي، لكنه قد يتجاوزه، ليتم الحديث عن الحاجة إلى الأديان السماوية، بوصفها بديلاً عن الأيديولوجيات الوضعية. وهذا ما نجد تلميحاً له أثناء معالجة الفكر

الإسلامي لقضايا حقوقية جزئية، على اعتبار أن النظر إلى الظاهرة الإنسانية، لا يمكن معالجته بشكل جزئي ، لأن النتائج النهائية لأي تطبيق ستفتقر إلى النظرة الكلية للإنسان، في إطار فلسفي عقائدي، لا يهمل المنطلقات، ويتحدث عن الغايات والمقاصد الوجودية الأساسية للإنسان، بشكل واضح ومفصّغل، ما يسهم بشكل فعال في تحقيق ما يصبو له الإنسان من حياة أفضل على الأرض.

وهذه النظرة التكاملية تدفع بنا إلى الحديث عن الخاصية الثالثة، وهي شمولية الحقوق الإنسانية في الفكر الحقوقي الإسلامي، والتي نظر لها من خلال: التشريع الإلهي (الوحي) الذي يعلم يقيناً الاحتياجات الحقيبة للإنسان وحقوقه الأساسية، إضافة إلى نقطة تتلخَّص في كون التشريع الإلهي يمثل الحقيقة التي لا تتأثر بالمصالح الفردية أو الجماعية أو الفئوية، أو غيرها من التقسيمات التي يطغى تأثيرها في التشريعات الوضعية. وبالتالي فالحديث عن عالمية الحقوق، انطلاقاً من تشريعات وضعية، يعد تسويقاً لأيديولوجيات غرضها الهيمنة لا غير.

هذه المميزات الثلاث، سنعرض لها بنوع من التفصيل، لأنها من القضايا المهمة التي ركَّز عليها الفكر الإسلامي الحقوقي أثناء عملية التأصيل، ولأنها محطات يمكن من خلالها معرفة المدى الذي توصلت إليه هذه العملية.

الحق الإنساني: مصادره ومرتكزاته

تؤكد الكتابات الإسلامية، في مجال حقوق الإنسان، أن مجمل الحقوق التي تنتظم في البيانات والإعلانات العالمية. قد عالجها الفقه الإسلامي، وذكرتها الشريعة، لكن ليس ضمن باب معين مختص

بـ«حقوق الإنسان»، وإنما في عدة أبواب في الفقه متفرّقة، وذلك لاندراج كل حق ضمن موضوع، أو عنوان، فقهي خاص.

وإذا كانت الأسس الشرعية للحقوق وأحكامها التفصيلية موزَّعة على أبواب الفقه، فإن الأساس الذي يوضح الإطار الشرعي لمجموع الحقوق، نجده في مواضع ثلاثة من كتب الأصول هي: مباحث الحق، والحكم التغييري، والحكم الاقتضائي.

فمباحث الحق توضح أساس الحقوق، ومباحث الحكم التخييري توضح أساس الحريات، ومباحث الحكم الاقتضائي توضح الواجبات، وهو ما تنفرد الشريعة بالاهتمام به[1].

لقد عرف الفقهاء الحق بما يثبت في الشرع سواءً كان حقاً لله على الإسان، ام حقاً للإنسان على غيره. أما أركانه فهي أربعة:

1 ـ الشيء الثابت.

2 ـ من له الحق.

3 ـ من عليه الحق (أي المكلَّف) فرداً أم جاعة.

4 ـ مشروعية الحق، أي النص عليه في الشريعة وعدم منعه.

وهذه الاعتبارات الأصولية للحق، من حيث أركانه ومصاديقه المستنبطة من الشريعة الإسلامية، أعطت لموضوع حقوق الإنسان في الإسلام تميُّزه. كما أبانت عن مرجعية متكاملة ومختفة في آن عن المرجعية الغربية. كما أظهرت السبق الإسلامي في هذا المجال وشموليته بل تفوّنقه. لأن التفصيل الذي ذكرته المرجعية الإسلامية لا

(1) جمال الدين عطية، حقوق الإنسان في الإسلام: النظرية العامة، مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي. طهران ـ إيران، منشورات منظمة الإعلان الإسلامي، 1987م.

وجود له في غيرها. فحق العبد مثلاً تفرع بشكل دقيق من الحق الخاص إلى العام. وكذا حقوق الجماعة، وحقوق الله التي لا ذكر لها في الإعلانات الحقوقية الغربية.

على أن هذا المفهوم يرتكز أساساً على نظرة الدين المتميزة للوجود الإنساني، في خلقه المتميز، وغائية وجوده. فهو أولاً مخلوق مكرم من طرف خالقه: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: 70]، ثانياً، وجد لغاية خصّه الله سبحانه وتعالى بها، وهي الاستخلاف: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30]. وبالتالي فقضية الخلق المرتبطة بالتكريم والاستخلاف، تعدّ أرضية أساسية تحدد مفهوم حقوق هذا الكائن المسمى «الإنسان».

لهذا نجد الفكر الإسلامي يتكلم عن الفطرة الإنسانية، بمعناها السامي والمحدد بما ذكرناه من التكريم والاستخلاف الإلهي. فأي انحرافٍ عن هذه الفطرة سيكون محل اختلاف وإشكال وبالتالي ستتغير النظرة للحق الإنساني. فالشذوذ الجنسي، أو اختيار الانتحار أو الإضرار بالنفس والجسد، كيفما كان نوعه، لا يمكن اعتباره حقاً إنسانياً، كما تراه المرجعية الحقوقية الغربية اليوم. إن مفهوم الفطرة وعلاقتها بالعبودية الإنسانية لله تعالى، تجعل من ولاية الإنسان على نفسه محددة بالفطرة أولاً، وبالشريعة الإلهية ثانياً. يقول الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «ما تطور إليه مفهوم سلطة أو ولاية الإنسان على جسده، ففي الإسلام هذه السلطة محدودة، وبعض ممارساتها تعتبر محرمة، وبعضها إنما شرع ضمن عقود معينة من قبيل سلطة الممارسة الجنسية بالجسد، سواء كان جسد الأنثى أو جسد الذكر. هذا نوذج، بينما تعتبر الحضارة الغربية سلطة الإنسان على جسده مطلقة... هذه السلطة عندنا محدودة..»[1].

---

(1) حوار مع الشيخ محمد مهدي شمي الدين أجراه معه كاتب هذه الدِّراسة، انظر: مجلة الكلمة، عدد5، السنة 1، خريف 1994م، ص123.

إذن لا بد من اعتبار الحيثية الذاتية للإنسان، وعلاقة هذه الحيثية بالفطرة الإنسانية، لأن الإنسان لسي موجوداً مادياً تصوغه الطبيعة ويُشكِّله الواقع الاجتماعي فقط. كما تذهب إليه الفلسفة الغربية ذات الجذور الغارقة في المادية. لذلك لا بد من تصحيح هذه النظرة الخاطئة التي تنبني عليها حقوق وهمية، تضر بالفطرة الإنسانية، وتخالف المفهوم الحقيي لوجود الإنسان. بل إن هذه المخالفة للفطرة وللشريعة، تؤدي بالإنسان إلى الخروج عن الصفة الإنسانية، وهذا ما تشير إليه الآية القرآنية، ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلۡأَنۡعَٰمِ بَلۡ هُمۡ أَضَلُّۚ﴾ [الأعراف: 179].

إن عملية التأصيل الإسلامي هذه، قد أسفرت عن تحديد مجموعة مفاهيم خاصة بالحق الإنساني، من حيث مصادره ومصاديقه ومرتكزاته وحدوده. فالشريعة متمثلة في الكتاب والسنة، هي مصدر الحقوق. لأن الله سبحانه وتعالىء هو الخالق للإنسان، وهو أعرف بما يصلح له وما يضره. فالحقوق التي اعتبرتها الشريعة الحقوق الأصلية والمعتبرة، لأنها تنسجم مع الفطرة الإنسانية أوّلاً، ومع غاية الوجود الإنساني ثانياً. إن حقوق الإنسان في المنظومة الإسلامية، كما يقول المفكر الإسلامي محمد عمارة، تجاوزت مرتبة الحقوق، إلى اعتبارها «ضرورات» فالمأكل والملبس والأمن، والحاجة للحرية في الفكر والاعتقاد، والتعبير، والعلم والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع، والمراقبة والمحاسبة لأولياء الأمور.. جميع هذه الأمور هي، في نظر الإسلام، ليست «حقوقاً» للإنسان فحسب، من حقه أن يطلبها ويسعء في سبيل التمسُّك بها، ويحرم منعه عن طلبها، وإنما هي «ضرورات واجبة لهذا الإنسان»(1).

(1) محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان، ضرورات لا حقوق، سلسلة عالم المعرفة، رقم 89، الكويت، 1985م، ص15.

نقد المذاهب السياسيَّة والاقتصاديَّة الغربيَّة

نقد الديمقراطية

انصبّغ نقد الفكر الحقوقي الإسلامي على قضايا كبرى ومهمة في الفكر الغربي والإعلانات والمواثيق الحقوقية العالمية التي صدرت عنه. ففي الجمال السياسي، نجد أن هذا الفكر، ابتداء من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة 1789م، وإلى الآن، يعد الحريات والحقوق السياسية من أهم الحقوق التي يجب العمل على تحقيقها لأنها «الركيزة الأساسية التي تعبر عن إرادة وضمير الرأي العام»[1]، وهذا الاعتبار جعل المطالبة بالحريات السياسية في الغرب تتطور لترتبط، في نهاية المطاف، بالعمل على تحقيق النظام الديمقراطي، لأنه يكفل ممارسة هذا الحق بشكل متكامل، كما يدعي ذلك الفكر الغربي المعاصر.

لكن هذا الادعاء سيتعرض لانتقادات مختلفة من طرف الفكر الإسلامي، أولاً التشكيك في اعتبار النظام الديمقراطي نم ركائز المجال الحقوقي وعياً وممارسة، كما يروِّج له كذلك بعض المثقفين العلمانيين داخل العالم الإسلامي. لأن الديمقراطيَّة، بوصفها مشروعاً سياسياً تروِّج له الحضارة الغربية، يسعى للهيمنة والسيطرة السياسية لا غير، وربط دول الأطراف بالمركز الغربي. والاستتباع السياسي يظهر بوضوح من خلال التجارب «السياسية الديمقراطية؟!» التي عرفها العالم الإسلامي.

وقد تطور هذا الرفض والنقد إلى اعتبار الديمقراطية من قبيل الكفر، كما يظهر ذلك في بعض الكتابات الإسلامية «السلفية». وقد رد

(1) كريم يوسف كشاكش، الحرية العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة، الاسكندرية، دار المعارف، 1987م، ص65.

الشيخ يوسف القرضاوي ـ وهو أحد المفكرين الإسلاميين الذين اهتموا بعملية التأصيل الفقهي لعدد من القضايا المستحدثة ـ على هذا القول الذي حكم على الديمقراطية بالكفر، عندما اعتبر الديمقراطية السياسية تتلخّص في اختيار الناس من يحكمهم ويسوس أمورهم، بعيداً عن الاستبداد أو الطغيان السياسي. لذلك يتساءل القرضاوي مستنكراً. هل «الديمقراطية ـ في جوهرها الذي ذكرناه ـ تنافي الإسلامي؟ ومن أين هذه المنافاة، وأي دليل من محكمات الكتاب والسنة يدل على هذه الدعوى؟»[1].

هذا الموقف نم الشيخ القرضاوي نجد ما يماثله في عدد كبير من الكتابات الإسلامية التي يمكن أن يقال إنها عالجت الديمقراطية بموضوعية أكبر، لأنها لم تعتبر الخلفيات الفكرية والفلسفية الديمقراطية، وركزت على كونها أداة وآلية، توصل إليها الإنسان المعاصر بعد تراكم التجارب السياسية، عبر قرون طويلة، وعليه يمكن الاستفادة منها بما يتناسب مع الاحتياجات السياسية للعالم الإسلامي.

لكن مع اختلاف المقاربات والمعالجات للديمقراطية، بين الرفض التام والمعالجة الموضوعية، نجد الفكر الحقوقي الإسلامي يتحدث عن الديمقراطية بموازاة عرضه للشورى وحديثه المفصل عنها. انطلاقاً من قناعة إيمانية بأن للإسلام نظامه الخاص الذي يرتكز على مجموعة من القواعد والمرتكزات، لا توجد في الديمقراطية. فالشورى أساس نظام الحكم في الإسلام. وعن طريقها يتم تحقيق مشاركة الأمَّة في النشاط السياسي. وهي مبدأ إسلامي أصيل، يجب العمل به داخل النظام السياسي والاجتماعي الإسلامي. وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ

(1) فهمي هويدي، الإسلام والديمقراطية، مجلة المستقبل العربي، عدد166 (12/ 1992)، ص28. نقلاً عن فتاوى معاصرة.

﴿ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [الشورى: 38] وقوله عز وجل: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ﴾. ومن خلال هذه الآيات وغيرها التي تعرضت لموضوع الشورى، تحدث بعض الباحثين عن كون الشورى، تكليفاً شرعياً ملزماً. وهذا الاعتبار هو من بين أهم الاختلافات بين الشورى والديمقراطية التي تحدث عنها الفكر الحقوقي الإسلامي. إضافة إلى اختلافات أخرى قدمت بطريقة نقدية، لكنها أبرزت بي المقابل خصوصية الشورى الإسلامية، وحدّدت ملامحها الأساسية نذكر منها:

1 ـ المرجعية المختلفة لكل منهما، النظام السياسي الإسلامي يرتكز على مبادئ حدَّدها الوحي وينطلق منها، وتحكهم مقاصد التشريع الإسلامي، بينما تعتمد الديمقراطية في منطلقاتها على الاجتهادات والتجارب البشرية القابلة للخطأ والصواب.

2 ـ السيادة ليست للشعب، كما ترى الديمقراطية، وإنما السِّيادة الحقيقية للتشريع الإلهي. أمَّا الحاكم فيقوم بمهمة الإشراف على تطبيق الشريعة. ولا يمكنه أن يتجاوزها لإرضاء مصالح فرد أو فئة اجتماعية أو أهوائه ومصالحه الخاصة.

3 ـ رفض فصل الدِّين عن الدَّولة، كما هو واقع في الديمقراطية الغربية، وهذا الفصل يؤثِّر لا محالة في موضوع حقوق الإنسان.

4 ـ بعض الإشكالات التي تطرحها التعددية الحزبية، خصوصاً إذا اختلفت منطلقاتها وأهذافها الأيديولوجية مع الإسلام.

5 ـ لا اعتبار لرأي الأغلبية إلا إذا كان منسجماً مع قيم الإسلام وتشريعاته.

6 ـ عجز الديمقراطية، المطبَّقة في العالم الإسلامي، عن ضمان الحقوق السياسية للإنسان المسلم، إضافة إلى إخفاقها في تحقيق ما

ينشده المجتمع من تقدم ورقي، فالوضع الاقتصادي متعثّر. ووضع حقوق الإنسان بشكل عام يعاني من التردي المستمر.

طبعاً هناك اعتراضات واختلافات أخرى، تصب جميعها في نقد النظام السياسي الديمقراطي، واعتباره نتاجاً غربياً، لسنا في حاجة لاستيراده، لأن الإسلام قبل قرون خلت وضع لنا النظام السياسي الأمثل والأفضل. على أن مجموعة من المفكرين الإسلاميين كذلك نظروا إلى الديمقراطية ي انتقادهم لها، بمنظار عميق يرى إلى جوهرها وما تهدف إليه. لأنها تلتقي مع الشورى في ذلك، متغافلين عن منشئها الغربي (الوثني ـ الصليبي) أو كونها أداة للهمينة أو لسيطرة مظاهر الحضارة الغربية على واقعنا الإسلامي، هذا ما قام به مثلاً محمد ضياء الدين الريس، الذي قام بمقارنة بين الشورى والديمقراطية، مبرزاً أوجه الاتفاق، دون إغفال الاختلافات، فحكم الشعب ممثل في نظام الدولة الإسلامية، إذا فهم «الشعب بمعنى معيَّن، ومبادئ المساواة أمام القانون، وحرية الفكر والعقيدة، وتحقق العدالة الاجتماعية، وما إلى ذلك.. فلا شك أيضاً في أن تلك المبادئ متحققة. وهذه الحقوق مكفولة في الإسلام.. أما إن كان المراد بالديمقراطية ما تعورف على أن نظامها يستتبعه، وهو تحقق مبدأ الفصل بين السلطات، فهذا أيضاً ظاهر في النظام الإسلامي...»[1].

ومهما قيل عن تقارب، أو اتفاق، بين جوهر الديمقراطية والإسلام، فإن النتيجة التي توصل إليها الفكر الإسلامي هي أن للإسلام نظامه السياسي الخاص المتميز، وله آلياته وأدواته لتمكين الإنسان من حقوقه السياسية، لكن هذه اتأكيدات والقناعات النظرية تفتقر إلى التجربة، كما أن وقائع التاريخ الإسلامي لا تدعمها، إضافة إلى الغموض

(1) الإسلام والديمقراطية، م.س.، ص23.

وضعف التفصيل والر.ؤية الواضحة المتعلقة ببعض الحقوق السياسية، خصوصاً كما هي عليه في الديمقراطية الغربية.

نقد النظم الاقتصادية

لم يكن الحديث متيسِّراً عن تطوُّر فعلي باتجاه تكامل حقوقي في الفكر الغربي، إلا بعد أن تم الالتفات إلى الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، التي أولاها الفكر الاشتراكي أهمية خاصة، منتقداً الفكر السياسي الليبيرالي الذي حصر اهتمامه بالحقوق السياسية، وبخاصة الحريات العامة. لأن الفكر الاشتراكي رأى أن الحقوق الاقتصادية هي التي تحدد في واقع الأمر شكل الحقوق السياسية وإطارها. كما أسفر واقع التجربة والممارسة داخل النظامين معاً، عن تلازم وثيق بين هذه الحقوق، ما انعكس على الإعلانات الحقوقية العالمية والمحلية التي نصَّت على تحقيق العدالة الاقتصادية والمساواة الاجتماعية، واحترام حق الملكية وحق الشغل والكسب، وتطوير الإمكانات الاقتصادية، بالإضافة إلى حقوق أخرى كالحق في التعليم والصحة والثقافة، وصولاً إلى حق العيش في بيئة غير ملوثة وغيرها من الحقوق المتعددة.

وهذا الاهتمام المتميِّز بالحقوق الاقتصادية، دفع الفكر الحقوقي الإسلامي، إلى الاهتمام بها كذلك وعدم إهمالها، فانطلق من خلال عرضه للمذهب الاقتصادي الإسلامي، يُؤصِّل هذه الحقوق. لكن يلاحظ أن الجهود التي بذلت في هذا المجال قد انصبَّت بشكل كبير على نقد المذاهب الاقتصادية الغربية، وإبراز عدم ملاءمتها للواقع الإسلامي وقصورها في تحقيق العدالة الاقتصادية. لذلك فقد ظهرت كتابات مختلفة تشرح عيوب النظامين الليبرالي (الرأسمالي) والاشتراكي، وتتحدَّث عن النظام الاقتصادي والاجتماعي الإسلامي، باعتباره البديل

الذي يمكنه أن يحقِّق العدالة والرفاه في جميع المجالات[1]. ويضمن بالتالي الحقوق الاقتصادية للإنسان المسلم.

وقد اكتسبت هذه الانتقادات قوَّتها من الواقع الاقتصادي المتردي داخل العالم الإسلامي، حيث نجد تطبيقات مختلفة لكلا النظامين الليبرالي والاشتراكي. ففي إطار الرأسمالية «المتوحِّشة»، و المستبدَّة، كما يسميها الدكتور رمزي زكي[2] لا يمكن أن نتحدث عن مساواة اقتصادية أو اجتماعية. كما أن سياسة التقويم الهيكلي التي تجتاح العالم الثالث، ومن ضمنه العالم الإسلامي، تحت ضغط صندوق النقد الدولي والمؤسسات المصرفية العالمية، وما تبع ذلك من كوارث اقتصادية واجتماعية، كل ذلك جعل الانتقادات التي قدَّمها الفكر الإسلامي تجد مصداقيتها الواقعية، غير أن عملية التأصيل في هذا المجال ـ وكما قلنا سابقاً ـ عانت من غموض التشريعات الاقتصادية الإسلامية وإجمالها، فالمذهب الاقتصادي الإسلامي بحاجة إلى البحث والاجتهاد كي يتبلور وتتضح معالمه ليس الكلية فقط بل الجزئية كذلك، وهذا مهم جداً ليتمكن من الإجابة عن عدد كبير من التساؤلات الاقتصادية التي لها علاقة مباشرة بمجال التشريع الحقوقي. لكن نعتقد أن الانتقادات الموجَّهة للنظامين الاقتصاديَّين الغربيين كانت مهمة وقوية في كثير من جوانبها، يدعمها الواقع، إضافة إلى نجاح بعض التجارب الجديدة التي تحاول أن تضع النظريات الاقتصادية الإسلامية موضع التنفيذ.

الشمولية والتكامل

لقد استطاع الفكر الحقوقي الإسلامي أن يكتشف عدداً كبيراً من

---

(1) انظر: الكتابات الإسلامية في هذا المجال، مثل: اقتصادنا لمحمد باقر الصدر، ومدخل إلى الاقتصاد الإسلامي، للدكتور عبد العزيز فهمي هيكل، وأصول الاقتصاد الإسلامي، للدكتور رفيق يونس المصري.

(2) انظر: كتابه الليبرالية المستبدة. صدر في مصر سنة 1993م.

الحقوق، مما لا ذكر له في الفكر الحقوقي الغربي، كحقوق الله على الإنسان، حق الجار، حق الجنين، حق الجسد وأعضائه، حق الميت، حق الأمر بالمعروف والنيه عن المنكر، حق الدعوة إلى الله، وغيرها من الحقوق الروحية، إضافةً إلى بعض التفريعات الخاص بالحقوق الزوجية والطفل والأقارب، وهذه المواضيع الحقوقية الجديدة هي التي جعلت الفكر الحقوقي الإسلامي يدَّعي الشمولية، ويتَّهم الفكر الحقوقي الغربي والإعلانات الحقوقية العالمية بالنقص وعدم الشمول. كما أن نظرة الإسلام للإنسان جاءت شاملة لاحتياجاته وحقوقه في بعديها المادِّي والروحي، ولا ننسى أن الفكر الحقوقي الإسلامي تبنَّى بعض الحقوق التي عدَّها الفكر الغربي حقوقاً وهمية غير حقيقية، لأنها تمس الوجود الإنساني، هذا الوجود الذي اهتم به الإسلام بشكل كبير، لذلك نجد فقهاء الإسلام يتداولون بعض القواعد التي تنص على أن «صحة الأبدان مقدَّمة على اصحة الأديان» في إشارة إلى أن الواجبات العبادية تسقط، إذا كان الالتزام بها، في بعض الأحيان، يعرِّض الوجود الإنساني إلى الخطر، هذا في الوقت الذي اقتصر الفكر الغربي على الاحتياجات المادية بشكل عام. وسنرى مصداقاً لهذا الشمول والتكامل عند مقارنتنا بين الإعلانات الحقوقية العالمية والإسلامية.

لقد خطت عملية التأصيل الإسلامي لحقوق الإنسان خطوات نحو التكامل والشمول، وعمَّقت المعالجة، ما ساعد على انطلاق عمليات التقنين لمواد هذه الحقوق المختلفة، في إطار مواثيق وإعلانات ودساتير، أنجزها مختصُّون ضمن هيئات إسلامية، أو أكاديميون ومفكِّرون وأساتذة جامعيّون ومحامون.

مرحلة التقنين لمواد حقوق الإنسان

البيانات والمواثيق الحقوقية الإسلامية

ظهرت أولى عمليَّات التقنين على شكل دساتير إسلامية مقترحة،

فقد صدر عن جمعية الإخوان المسلمين في مصر، سنى 1952م، مشروع دستور إسلامي للدولة المصرية، كما قدم حزب التحرير الفلسطيني مقدمة للدستور في السنة نفسها، وأصدر مجمع البحوث الإسلامية، في الأزهر، مشروع دستور إسلامي سنة 1978م، وتلاه سنى 1979م مشروع رابطة العالم الإسلامي[1] كما أنجز في إيران بعد انتصار الثورة الإسلامية دستور إسلامي للبلاد. وفي سنى 1980م، قامت لجنة مكوّنة من الدكتور عدنان الخطيب، رئيس مجلس الدولة السابق (في سورية) وعضو مجامع اللغة العربية في القاهرة ودمشق وبغداد، والدكتور شكري فيصل أستاذ الأدب العربي في جامعة دمشق، والدكتور وهبة الزحيلي أستاذ في كلية الشريعة، والدكتور رفيق جويجاتي المدير العام الديبلوماسي في وزارة الخارجية. (وهؤلاء جميعهم من سورية) بوضع مشروع «شرعة حقوق الإنسان في الإسلام»[2]. وأصدر المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن البيان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان؛ وذلك في اجتماع بمقر منظمة اليونسكو في باريس بتاريخ 19 نيسان (أبريل) 1981م. وأصدر في السنة التالية بياناً ثانياً، ومشروع دستور إسلامي سنة 1983م. كما صدر عن جامعة الكويت، أواخر سنة 1980م، بيانٌ عن حقوق الإنسان في الإسلام، بمبادرة من نخبة من رجال القانون ومشاركة رابطة المحامين العرب. وفي السنة نفسها نشر الدكتور مصطفى كمال وصفي، أحد المحررين لمشروع الأزهر، نموذجاً لدستور إسلامي كذلك[3].

وفي 5 آب (أغسطس) 1990م، أصدر مجلس وزراء خارجية الدول الإسلامية في إطار منظمة المؤتمر الإسلامي، إعلان القاهرة حول

---

(1) مصطفى الفيلالي، نظرة تحليلية في حقوق الإنسان من خلال المواثيق وإعلانات المنظمات، أوراق ندوة جدة «حقوق الإنسان» 25 ـ 27 أيار (مايو) 1996م.

(2) صدر في كتاب عن دار طلاس، دمشق، ط1، 1992م.

(3) مصطفى الفيلالي، م.س.

حقوق الإنسان في الإسلام[1]. وقد جاء في ديباجته: «... مساهمة في الجهود البشرية المتعلّقة بحقوق الإنسان، التي تهدف إلى حمايته من الاستغلال والاضطهاد، وتهتدي إلى تأكيد حريته وحقوقه في الحياة الكريمة، تتفق مع الشريعة الإسلامية... وإيماناً بأن الحقوق الإنسانية والحريات العامة في الإسلام جزء من دين المسلمين لا يملك أحد بشكل مبدئي تعطيلها كلياً أو جزئياً [...] وأصبحت رعايتها عبادة، وإهمالها أو العدوان عليها منكراً في الدين، وكل إنسان مسؤول عنها بمفرده. والأمة مسؤولة عنها بالتضامن. إن الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، تأسيساً على ذلك، تعلن ما يلي..».

تضمَّن الإعلان خمساً وعشرين مادَّة، تحدثت عن المساواة في أصل الكرامة والتَّكليف، حق الحياة، حق بناء الأسرة، حق الطفل في التربية والرعاية، حق التعليم، حق العمل الذي تكفله الدولة والمجتمع لكل قادر عليه (ذكر أو أنثى)، حرية الرأي، حق الأمر بالمعروف والنهي عنالمنكر، وغيرها من الحقوق التي تضمنَّتها مواد هذا الإعلان.

وأخيراً، أكدت المادة الخامسة والعشرون أنَّ: «الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أو توضيح أي مادة من مواد هذه الوثيقة».

أهم ملاحظة يمكن تسجيلها، عند قراءة هذه المشاريع القانونية الحقوقية، سواء أكانت دساتير مقترحة أو مواثيق تقنن حقوق الإنسان المسلم، اتفاقها في الكثير من البنود والتشريعات مع القوانين والمواثيق الدولية.

لكن الفروقات كثيرة من حيث التفاصيل أو المضامين والأبعاد الإنسانية لبعض الحقوق، وهذه الفروقات، كما يرى الشيخ التسخيري،

---

(1) انظر نص الإعلان في مجلة الفكر السياسي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 2، ربيع 1998م.

طبيعة لأن الإعلان الإسلامي (إعلان القاهرة) يقيِّد كل المواد بإحكام الإسلام في حين يقيِّد الإعلان العالمي جميع الحريات الفردية بحرية الآخرين فقط. ثم إن الإعلان الإسلامي قرر أن الشريعة الإسلامية هي المرجع الوحيد لتفسير أية مادة أو توضيحها، في حين أن الإعلان العالمي لم يذكر مرجعاً مشابهاً[1].

طبعاً هناك إشكالات قانونية وحقوقية، ترد على هذه المواثيق، من حيث تفسيرها أو توجيهها، خصوصاً إذا علمنا أن الواقع الإسلامي تتقاسمه مرجعيات فقهية وأصولية مختلفة. وهذا يؤثِّر لا محالة في مجال الحقوق عند التطبيق والممارسة، خصوصاً في مجال الحقوق السياسية، وموضوع حقوق المرأة بشكل كبير؟! سنقوم بعرض مقارنة بين الإعلانات الحقوقية الإسلامية والإعلان العالمي، فمن خلال هذه المقارنة تتضح مميزات هذه المواثيق الإسلامية ومضامينها وكذا شموليتها وتفوّقها، كما ذكرنا من قبل، لكننا لن نتطرق إلا لأهم المميِّزات أو الاختلافات.

الاختلافات بين الإعلانات الحقوقية العالمية وحقوق الإنسان في الإسلام:

هناك مجموعة من الاختلافات والنواقص ليس بين الإعلانات فحسب، بل بين المرجعيات الفكرية والفلسفية ذكرنا بعضها سابقاً، وسنذكر أهمها الآن على شكل نقاط تجد مصاديقها في بنود هذه الإعلانات.

1 ـ الاختلاف حول أصل الحقوق، من حيث تشريعها أو هبتها،

---

(1) حقوق الإنسان بين الإعلاني الإسلامي والعالمي، دراسة مقدمة لندوة جدة «حقوق الإنسان» أيار (مايو) 1996م.

فالفكر الغربي يتحدَّث عن الحقوق الطبيعية أوّلاً، ثم الحقوق المكتسبة من خلال الاجتماع الإنساني وتطوره السياسي والاجتماعي والاقتصادي. أما في الإسلام فإن النظرة للإنسان من حيث كونه مخلوقاً لله وعبداً له، وجد لحكمة الاستخلاف، فالله هو واهب الحقوق، والشريعة تحدد هذه الحقوق وتبيِّنها. ومن ثم فإن هذه النظرة هي التي تشكل الأرضية التي تنبني عليها مجمل الحقوق الإنسانية في الإسلام تشريعاً وممارسة.

2 ـ الاختلاف حول مفهوم الكرامة الإنسانية، وهذا يرجع إلى أصل الاختلاف، في النظر إلى الوجود الإنساني.

3 ـ الاختلاف حول مصاديق الحقوق وحدودها، فالشريعة الإسلامية المعتمدة على الوحي، تختلف عن القانون الطبيعي والتطوّر الاجتماعي والفكري المعدودين مصدراً للحقوق في الفكر الغربي.

4 ـ شمولية الحقوق في الإسلام، والمواثيق الحقوقية الإسلامية، لعدد كبير من القضايا المرتبطة بالفعل والاجتماع الإنساني، والتي لها علاقة خصوصاً بالجانب الروحي والديني، بخلاف الفكر الحقوقي والإعلانات الغربية التي أهملت هذه الجوانب ولم تعرها أي اهتمام.

إضافة إلى اعتبار مجموعة من الحقوق، لم تذكرها المواثيق الغربية والدولية، مثل حق الجنين، أو حق الطفل قبل الولادة، وحق، بل واجب، المحافظة على النفس أو الحياة. بينما يرى الفكر الغربي أن هبة الحياة حق ذاتي يمكن للإنسان أن يلغيه أ يتصرف فيه في أي لحظة شاء، لكن هذا الحق ليس له اعتبار في منظومة الحقوق الإسلامية، بل يأثم من أقدم على إيذاء نفسه سواء جزئياً أو كلياً بالانتحار مثلاً. وكذلك حق «الميت» وضرورة تكريم جسده بتغسيله ودفنه، إضافة إلى حقوق الأعداء

والمخالفين التي فصَّلت فيها الشريعة الإسلامية أكثر من أي بيان حقوقي عالمي.

5 ـ الاختلاف حول حقوق الأسرة، وحقوق الزوجين، والآباء، وانسجام الحقوق الإسلامية مع الفطرة الإنسانية، على عكس ما جاءت به الإعلانات العالمية.

فالإسلام يؤكد على الزواج الشرعي لبناء الأسرة، التي تشكل اللبنة الأساسية في بناء مجتمع سليم من الأمراض النفسية والاجتماعية، قائم على التراحم والتكافل، إضافةً إلى التفصيل في الحقوق الزوجية من حيث المهر والإرث.

زد على ذلك دعوة الإسلام للاهتمام بالزواج والأسرة ودعم المجتمع والدولة الإسلامية لهذه المؤسسة الاجتماعية المهمة.

6 ـ هناك اختلاف أساسي حول مفهوم الحرية الدينية، فالإسلام لا يرى أن من حق الإسلام المسلم أن يرتد عن دينه أو يبدِّله بدين غيره، لأن ذلك بخلاف الحقيقة فما جاء به الإسلام هو الحقيقة المطلقة ولا يجوز العدول عنها إلى غيرها.

7 ـ هناك اختلافات دقيقة تخصُّ الحقوق الاقتصادية، فتتحدَّث الإعلانات الإسلامية على سبيل المثال، عن الكسب المشروع (الحلال)، بينما لا يوجد هذا التحديد أو التقييد في الإعلانات العالمية. كذلك بالنسبة لحقوق الفقراء والمساكين، التي يتحملها الأغنياء من جهة والدولة الإسلامية من جهة أخرى. وهذه القضايا لا ذكر لها في الفكر الحقوقي الغربي.

8 ـ اعتبار الإسلام لعدد من القضايا الأخلاقية، التي لا يعيرها الفكر الحقوقي الغربي أي اهتمام، بينما يبني عليها الإسلام مجموعة من الحقوق أو الواجبات.

9 ـ الاختلاف حول حدود تعريض الإنسان للتعذيب وقيوده أو المعاملة القاسية، أو جعل جسده موضوعاً للتجارب الطبية أو العلمية وسواء أكان حياً أو ميتاً.

10 ـ الاختلاف حول مفهوم الحرية وحدودها والولاية على النفس بشكل عام.

11 ـ ذكر الإعلانات الإسلامية لحق الإنسان المسلم في الدعوة للخير والنهي عن الظلم والشر، أو ما يصطلح عليه في الشريعة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهذا حق لا وجود له في الفكر الحقوقي الغربي بشكل عام. هناك حقوق سياسية للدفاع عن المصالح الذاتية والفئوية، وهذا يختلف عن مفهوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

12 ـ حق الدعوة إلى الله، أو حق الإيمان بالله، ومعرفة الحقيقة، وامتلاك الوسائل والأسباب التي تمكّن من ذلك.

13 ـ الاختلاف حول مفهوم الأهداف والغايات من الحق الإنساني، وهذا مرتبط أساساً بالإيديويوجيا أو الفلسفة التي تنطلق منها مفاهيم حقوق الإنسان في المرجعيَّتين الغربية والإسلامية.

هناك عدة اختلافات جوهرية وجزئية تفصيلية بين منظومة حقوق الإنسان في الإسلام ومواد المواثيق والإعلانات العالمية، لكننا عرضنا هذه النقاط المختارة ليتمكن القارئ من معرفة أوجه الاختلاف بين الحقوق في الإسلام ومثيلاتها في المواثيق الدولية. وتظهر له واقعية الحقوق في الإسلام وموضوعيتها وشموليتها، وهذا ما حاولت عملية التأصيل إبرازه والكشف عنه.

هناك مواضيع حقوقية متعددة يكشف عنها التطور السريع الذي تعرفه الحياة المعاصرة، لذلك فالفكر الحقوقي الإسلامي يجد نفسه

مسابقاً للزمن، وهو يعالج هذه المواضيع بصيغة تأصيلها. لذلك لاحظنا أن البحث في عدد من المواضيع يكاد ينعدم، وإن وُجد فدراسات قليلة جداً لا تكفي لإحداث تراكم يمكن أن يفيد عملية التقنين، ويثري مرجعيتها، خصوصاً إذا علمنا أن الفكر الحقوقي الغربي يتحدث الآن عن الجيل الثالث من الحقوق، ويعالج قضايا واقعية حساسة على الصعيد العالمي، مثل الحق في التنمية، وحق العيش في بيئة سليمة من التلوث. وهذه المواضيع تتطلَّب من العقل الإسلامي الكثير من الجهود البحثية والعلميةو إن هو أراد مقاربتها، فضلاً عن توسيع البحث في قضايا حقوقية كثيرة لم تتبلور رؤيته فيها بشكل تفصيلي.

أما بخصوص المواثيق والإعلانات الحقوقية الإسلامية التي صدرت حتى الآن، فإننا نلاحظ غياب أي ذكر لها على المستوى الواقعي. فعدد من الدول الإسلامية صادقت على بعض الإعلانات والمواثيق العالمية، وأدخلت بنودها ضمن تشريعاتها، لكنها لم تعر أي اهتمام للمواثيق الإسلامية، حتى إعلان القاهرة الذي صدر عن مؤسسة تُعدُّ دولية لأنها تضم في عضويتها أغلب الدول الإسلامية، إلا أن الحديث عن هذا الإعلان، انتهى بعد صدوره مباشرة، ولم نسمع عنه شيئاً.

المنظمات الحقوقية والمدافعة عن حقوق الإنسان، في العالم الإسلامي، هي بدورها اتخذت مرجعيتها القانونية والتشريعية، بنود الإعلانات العالمية، على اعتبار ـ كما يقول أصحابها ـ الاستفادة من المصادقات على هذه الإعلانات من طرف الدول الإسلامية، ما يهيئ لها الدعم القانوني والسياسي العالمي والمحلِّي ويدعم شرعيتها. وعليه، فعلى المستوى الواقعي، كما قلنا، لا وجود لتأثير هذه المواثيق والإعلانات الإسلامية، وقد ادعى بعض الباحثين أن الدول الإسلامية والمنظمات الحقوقية لا تعير اهتماماً لهذه المواثيق، لأنها قد تكون

مقدمة للدعوة إلى تطبيق الشريعة وإحلال النظم الإسلامية محل النظم المعمول بها، وهذه القضية هي محل خلاف فكري وسياسي يعاني منه الواقع الإسلامي برمَّته، باستثناء بعض الدول التي لها دساتير إسلامية، وتعدُّ الشريعة المصدر الأول للتشريع والاعتبار القانوني.

لكن، ومهما قيل عن نواقص وقصور في عملية التأصيل وسيرها ببطء في معالجة بعض القضايا الحساسة، فإنّ التراكم المعرفي النظري الذي أسفرت عنه هذه العملية يصبُّ بشكل مباشر في تقوية شعار: «المستقبل لهذا الدين» ودعمه.

فلسفة الحقّ في الفكري السياسي الإسلامي
مرتضى مطّري أنموذجاً

حسين توسلي(*)

مقدِّمة

اليوم، ولدى متابعة بحوث المفكِّرين وتأمُّلاتهم، في المقولات السِّياسية، وتبيُّن العلاقات القائمة في ما بينها، نجد أنفسنا في مواجهة شبكة من المفاهيم المتناسقة نسبيّاً، تستطيع أن ترسم لنا صورة واضحة، في مجال استكشاف منظومة الفكر السِّياسي، لدى العلماء وأرباب الفكر. فبالتجزئة والتَّحليل يتمكَّن الباحث من وضع يده على عناصر مفهومية وأسئلة متسلسلة، تشكل له شبكة ملائمة لاصطياد المفاهيم الكثيرة المتفرِّقة وترتيبها. وبالتالي، فهم الأسس والآراء المختلفة التي هي مورد البحث والاهتمام في هذا المجال. ويمكن لهذه الشبكة أن تمثّل لنا، أيضاً، أبجديَّة التوصيف والتعبير؛ بغية تسهيل نقل هذه المفاهيم للآخرين.

طبعاً، يمكن للعامل اللُّغوي المتمثّل في قصور اللُّغة المحتمل وبعض الحشو، أن يؤثِّر على موضوع المعرفة، فيشكِّل، كما يقولون،

(*) تعريب الشيخ إبراهيم بدوي.

حجاباً للحقيقة، ومانعاً من وضوح المراد من بعض الألفاظ المبتدعة والمصطلحات المنحوتة، خصوصاً، في المقولات ذات المضمون القيمي؛ لأنها تتمتَّع بدقَّة وحساسية بالغتين.

من جملة المفاهيم القليلة التي يمكن عدُّها من «المقولات الأساسيَّة»، في نطاق الفلسفة السِّياسية، مفهوم «الحق» الذي يندرج في عداد «المقولات القيمية»، فهو يمثِّل محطَّ نظر كل مفكِّر في هذا المجال؛ إذ إنَّه على أساسه يبني نظريته في باب تعريف المطلوب السِّياسي ويشكِّلها.

وآية اللَّه مطهَّري واحدٌ من العلماء المعاصرين، يتميَّز بأنَّه أولى اهتماماً كبيراً، بمختلف قضايا عصره الاجتماعية. ومن المعروف بين العلماء أن آراءه مبنيَّة على تدقيق وعمق بالغين.

ونحن، في هذه المقالة، سوف نحاول تناول بعض جوانب فكره السِّياسي بالشَّرح والتَّبيين.

فلسفة الحق

ما هي حقوق الإنسان الثَّابتة؟ وعلى أيِّ أساس نعدُّ الإنسان صاحب حقٍّ؟ وكيف نحلُّ مشكلة التَّعارض بين الحقوق الفرديَّة والمصالح الاجتماعية النَّوعيَّة؟ وما هي النِّسبة بين الحق والمسؤوليَّة (التكليف)؟ وهل يمكن الجمع بين الحقوق الطَّبيعيَّة والاعتقاد الدِّيني؟

وما الفرق بين النَّظريَّة الحقوقية وفاقاً للرؤية الكونية الإسلاميَّة، وتلك المبيَّنة على الرؤية الإنسانيَّة[1] (الهيومانيسم) الرائجة؟

---

(1) الإنسيَّة (الهيومانيسم): عقيدة راجت، في إيطاليا، في النِّصف الثَّاني من القرن الرابع عشر، وامتدت منها إلى بقيَّة بلدان أوروبا، وكانت من أهم عوامل إرساء العلم =

هذه بعض الأسئلة/ النماذج التي سوف نحاول تبيُّن أجوبتها، ممَّا تركته يراعة الشهيد مرتضى مطهَّري.

تعريفُ الحقِّ

يُعرَّف الحق بأنه: **امتياز ونصيب بالقوَّة يثبت لشخص معيَّن يسمح له بإيجاد شيء، أو إزالة نتائجه، أو يعطيه أولويَّة في أمر معيَّن في مقابل الآخرين.**

وبموجب هذا الحق، يجب على الآخرين أن يحترموا شؤونه، ويقبلوا بنتائج تصرُّفاته.

وللحق، بهذا المعنى، في نظر آية اللَّه مطهَّري، خصوصيَّات يمكن أن نعرِّفه بها تمييزاً له ممَّا يقرب منه في المعنى، كالحكم والملك والتكليف، وذلك من قبيل:

أ ـ إن الحق أمر اعتباري، ومرتبط بظرف عمل الإنسان، واعتباره كأي اعتبار آخر (كالملكية مثلاً) يظهر في أن منشأ الاعتبار ليس له وجود حقيقي، ولا تترتَّب الآثار المقصودة منه ترتُّباً تكوينياً.

ب ـ ثم إن الحقَّ يكون للشَّخص، بخلاف التَّكليف الذي هو عليه؛ وتلاحظ في الحق الحاجات والرَّغبات البشريَّة، ما يجعله نوعاً من الرِّفق بالشَّخص وامتيازاً له.

ج ـ يتعلَّق الحق بالفعل، بخلاف الملك الذي يتعلَّق بالعين. لكنَّ الحق ليس مجرَّد إباحة شرعيَّة، بل هو صلاحيَّة قانونيَّة ترتبط بأعمال تترتَّب عليها نتائج معيَّنة أو تُزال بها النتائج الأوَّلية لعمل ما.

= والثقافة المحدثين، وهي تقوم على مبدأ جعل الإنسان مقياس كل قيمة، بل يزعم «كونت» أن الإنسانيَّة أولى بالعبادة من الله. (المترجم).

د ـ وزمام أمر الحق بيد صاحبه، فهو من هذه الجهة على خلاف الملك والحكم القابل للإسقاط أو الإعراض، وهو كذلك يقبل النَّقل والانتقال بخلاف الحكم[1].

هـ ـ التمتُّع بالحق غير مربوط بالقدرة والتمكُّن، بخلاف التكليف الذي هو مشروط بهما. وعليه، فحقُّ الأفراد العاجزين ومن لم يولد بعد يبقى محفوظاً[2].

لا يقبل المطهَّري التَّعريف الذي يطرحه بعض الفقهاء للحق[3]، بما له من معنى لغوي هو «**الثُّبوت**»، أو «**ثبوت شيء لشيء**»؛ وذلك لأنَّه يستلزم ثبوت حقٍّ في كلِّ مورد يثبت فيه شيء؛ إذ إنَّ الثُّبوت كالوجود مفهوم عام يعرض على الماهيات كلها، ويتكاثر بتكاثرها. من هنا، كان لا بدَّ من تحديد مفهوم له أكثر خصوصيَّةً من هذا المعنى[4].

وهذه الخصوصيَّات بُيِّنت بشكل مفصل في معرض الحديث عن الحقوق المطروحة في الفقه، مثل حقّ الخيار وحقّ الشُّفعة وحقّ القصاص. ووردت مسائل كثيرة أخرى في شرح هذه البحوث في كتبنا الفقهية، وفي مؤلَّفات الشهيد مطهَّري كذلك، ولكن ليس من المناسب نقلها هنا ضمن البحوث السِّياسية، إلاَّ أن هذا المقدار الذي بيَّناه يساعدنا في الوصول إلى فهم أكثر عمقاً ودقَّةً لبحث الحقوق الإنسانيَّة في الفلسفة السِّياسية.

---

(1) أنظر: بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 221 ـ 243.

(2) المرجع نفسه، ص168 و169.

(3) المحقق الأصفهاني، حاشية على المكاسب، ج1، ص 10. والسيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة، ج2، ص 47.

(4) بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 238.

الحقوق الطَّبيعيَّة والحقوق الوضعيَّة

قُسِّمت الحقوق الإنسانيَّة تقسيماتٍ مختلفة، أحد هذه التقسيمات يلحظ جهة منشأ هذه الحقوق ومصدر اعتبارها، فكما أن الأشياء الطَّبيعيَّة في هذا العالم التي لم تصنعها يد الإنسان، والتي لها هويَّة مستقلَّة عن إرادته، توصف بالطَّبيعيَّة، فكذلك بعض الحقوق تسمَّى بالحقوق الطَّبيعيَّة، لكونها ثابتة بالذَّات، وليست ناشئة من الوضع والاعتبار الإنسانيَّين. وذلك في مقابل الحقوق التي تستمدُّ اعتبارها من واضعي القوانين الوضعيَّة (أو من المشرِّع في الحقوق الشَّرعيَّة)، وهذه تُسمَّى بالحقوق الوضعيَّة.

ويعدُّ موضوع الحقوق الطَّبيعيَّة، المتضمِّن بيان ماهيتها وكيفية توجيهها، من المواضيع المهمَّة في أبحاث الحقوق. ولدى الشهيد مطهَّري آراء وأفكار قيِّمة في هذا المجال، سنوضح بعضها في سياق هذا البحث، ونترك بعضها الآخر إلى مجال آخر.

مع بداية القرن السَّابع عشر، اقترنت النهضة العلميَّة والفلسفيَّة بنهضةٍ في المسائل الاجتماعية، وُضعت تحت شعار حقوق الإنسان، وأخذ مفكِّرو القرنين السابع عشر والثامن عشر وكتَّابهما يطرحون أفكارهم في شأن حقوق الإنسان الطَّبيعيَّة والفطريَّة غير القابلة للسَّلب، في أوساط عامَّة النَّاس، بطريقة تدعو إلى الإعجاب، وقد كان من بين هؤلاء المفكِّرين جان جاك روسو وفولتير ومونتسكيو. ولهذه المجموعة فضل في عنق البشريَّة، وربما يمكن القول: إن فضل هؤلاء على المجتمع البشري لا يقل عن حقّ المكتشفين والمخترعين الكبار.

إن الأمر الأساسي الذي استرعى انتباه هذه المجموعة هو أن الإنسان، يملك، بالفطرة ونتيجة لوجوده الطَّبيعي، مجموعة من الحقوق والحرِّيات. وهذه الحقوق والحرِّيات لا يمكن لأي فرد، أو مجموعة،

وتحت أي عنوان، وبأيِّ اسم، أن يسلبها من أيِّ فرد أو قوم، بل إن صاحب الحق نفسه لا يتمكَّن باختياره وإرادته أن ينقلها إلى غيره، ولا يمكنه أن ويتخلَّى عنها. وكل النَّاس، في ذلك، سواء، الحاكم والمحكوم، والأبيض والأسود، والغني والفقير، متساوون في هذه الحقوق»[1].

تنشأ الحقوق الطَّبيعيَّة، في نظر الشهيد مطهَّري، من الفطرة والطَّبيعة، ووجودها لا يخضع لواضعي القوانين والتشريعات. من هنا، كانت غير قابلة للنَّزع، فلها اعتبار ذاتي، بخلاف الحقوق الوضعيَّة التي ينشأ اعتبارها من الوضع والاتفاق، وهي قابلة للنَّزع.

تتفاوت الحقوق الطَّبيعيَّة عن الحقوق الموضوعة تفاوتاً ماهوياً، وإطلاق «الحق» عليهما كليهما شبيه بالاشتراك اللفظي، لا أنَّ القانون أوجد أشياءَ تشابه ما في الطَّبيعة. الحقوق الطَّبيعيَّة عبارة عن علاقةٍ بين الحق وصاحبه، من نوع العلاقة الغائيَّة؛ أي أن ذلك الشيء وُجد لأجل هذا الفرد، ووُجدت في الطَّبيعة وسيلة استكماله، وصاحب الحق يمتلك نوعاً من الاستعداد والقابلية للتَّمتُّع به[2].

انطلاقاً من أنَّ مبدأ الحقوق الطَّبيعيَّة، في نظر مطهَّري، هو صفحة الوجود، فقد يطلق على هذه الحقوق، أحياناً، اسم «الحقوق التكوينية». ومع الالتفات إلى ما صرَّح به من أن الحقَّ أمر اعتباري، مرتبط بظرف عمل الإنسان، كما مر في مبحث تعريف الحق، فإنَّ المراد من التعبير بالحقوق التكوينية ليس أن هذا النَّوع من الحقوق أمر عيني ومن جملة كائنات العالم التكويني، وإنَّما المراد أنَّنا نجد هذه الحقوق،

---

(1) مطهَّري، نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص14 و15.

(2) راجع: بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 228 و239 و241.

ونكتشفها في جملة الروابط الغائيَّة القابلة للملاحظة في صفحة الوجود، في مقابل الحقوق الموضوعة التي وضعناها بأنفسنا.

يقايس مطهَّري رحمه الله بين «الملك» و«الحق» بقسميه التكويني والاعتباري، فيقول:

«ما يُجعل للمالك، في الملكية التكوينية، هو المملوك نفسه، لا الإضافة الملكية، كما في البيع، مثلاً، ليس التبديل والتمليك إضافة ملكية، بل تمليك الشيء نفسه للمالك وإعطاؤه إيَّاه.

والحقُّ التكويني مثل الملك التكويني؛ أي يُجعل فيه مورد الحق نفسه. والحق الطَّبيعي ينتزع من وجود منشأ الحق لذي الحق. الفرق بينهما هو أنه، في الحق الطَّبيعي، الرَّابطة غائيَّة؛ أي أن مورد الحق جُعِل وسيلة لاستكمال صاحب الحق، ولأجله. أمَّا الملكية التكوينية فالرَّابطة فيها فاعليَّة؛ أي أن المملوك تابع قهراً للمالك. وبعبارة أخرى: وجود صاحب الحق بالنِّسبة لمورد الحق ليس بالفعل بل بالقوَّة وغائي، أمَّا وجود المالك بالنِّسبة للمملوك فهو بالفعل وفاعلي»[1].

في الملكية الاعتبارية يكون المجعول هو المملوك، كما هي الحال في الملكية التكوينية، لا الملك، والجعل فيه، أيضاً، فاعلي لا غائي. أمَّا الحقُّ الاعتباري، فكلا الأمرين فيه موضع نظر وتأمُّل؛ وذلك لأنه:

---

(1) لفظة «اعتباري»، في هذا البحث، مستعملة بمعنيين: أحدهما في مقابل الأمر العيني، أي الشيء المرتبط بظرف العمل، والمدرج في عداد الحكمة العمليَّة على خلاف الحكمة النَّظريَّة، فبهذا المعنى يكون الحق نحو من الاعتبار. وثانيهما يكون الاعتباري بمعنى الوضعي والتوافقي في مقابل ما ليس كذلك، وبهذا المعنى تكون الحقوق الموضوعة اعتبارية بينما الحقوق الطَّبيعة ليست كذلك، ونحن لاحظنا في هذه العبارة المعنى الثَّاني(الكاتب).

«أوّلاً: المجعول فيه هو الحقُّ نفسه، وليس مورده؛ لذا كان الحق الاعتباري قابلاً للنقل، والانتقال، والإسقاط، والإعراض كسائر المملوكات والثّروات.

ثانياً: إن كون الحق الاعتباري له جنبة غائيَّة، كما للحق الطَّبيعي جنبة غائيَّة، مورد تأمُّل»[1].

وعن الحقوق الوضعيَّة يقول مطهَّري رَحِمَهُ اللهُ:

«يمكن القول: إن جميع هذه الحقوق تشبه الصَّلاحيات التي يعطيها المجلس النِّيابي للحكومة، أو تلك التي يعطيها رئيس الحكومة لأحد أعضائها، كما في الأعمال التي لا تنفَّذ إلاَّ بإجازة قانونيَّة. أي لا بدَّ لها من شرعيَّة قانونيَّة، فنفاذها وقفٌ على نوع من السَّبب الشَّرعي القانوني.

إذن، الأعمال التي تحتاج إلى شرعيَّة قانونيَّة واعتبار قانوني، أي تلك التي لا بدَّ من أن يترتَّب عليها أو يمنع بسببها أثر قانوني ما، أو تلك الممنوعة ذاتاً، ويحتاج جوازها إلى مجوِّز شرعي، مثل التصرُّف في مال الغير أو نفسه أو عرضه، وسوى ذلك كحق القصاص أو الغيبة أو الشتم، هذه الأعمال جميعهايقتضي إعطاء شخصٍ ما صلاحية فعلها تسمية لتلك الصلاحية أو لتلك السُّلطة. فالحق، في هذه الأعمال، عبارة عن الصَّلاحيَّة القانونيَّة للاستفادة من الأسباب القانونيَّة أو الأعمال الممنوعة.

طبعاً، أثر الحق، في المورد الأوَّل، هو النفوذ الوضعي، وفي المورد الثَّاني هو رفع الآثار الأوَّلية لشيء ممنوع»[2].

---

(1) ر. ك. بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 240.

(2) المصدر نفسه، ص 240 ـ 241.

الحرِّية والمساواة بوصفهما حقَّين؟

عرضنا، في ما تقدَّم، بعض خصائص الحق التي تمكَّنَّا، في ضوئها من التفريق بينه وبين الملك والحكم. وبملاحظة هذه الخصائص، يُطرح أمامنا سؤال، وفي كلِّ مورد يُعبَّر فيه بلفظ «الحق» عن أمر ما في المحاورات العامَّة، وهو: هل لهذا الحق هنا تلك الخصائص أيضاً؟ وبعبارة أخرى: هل الحق هنا حقيقي أو أنَّه سمِّي حقّاً تسامحاً ومجازاً؟ ونذكر، على سبيل المثال، الولاية، بوصفها وظيفة الولي، والتي لوحظت فيها مصلحة المولَّى عليه، فهل تُسَمَّى حقّاً للولي؟

وهل يمكن اعتبار الحياة ملكاً للحق، فنقول: «حق الحياة«؟ مع أنَّ هذا الحقّ غير قابل للإسقاط ولا للإعراض؛ أي أن زمامه ليس بيدنا.

وهل يصح أن نسمي المساواة، وهي غالباً وظيفة في التَّعامل مع الآخرين، وليست اختياراً وصلاحيَّةً لشخصٍ معيَّن، «حقاً» للفرد؟

وفي معرض الإجابة عن هذه الأسئلة يبدي آية اللّه مطهَّري وجهة نظر خاصة، فيقول عن الحق في الحياة:

«ليست الحياة حقاً، وليست حرِّية الرقبة حقاً، كما أن ملكية النَّفس ليست ملكية قانونيَّة... فكما أن الإنسان لا يستطيع أن يصرف النَّظر عن حرِّيته ويبيع نفسه، فكذلك لا يستطيع أن يتخلَّى عن حياته»[1].

وبالنِّسبة لحقِّ الحرِّية والمساواة، يقول:

«الحقيقة هي أن الحرِّية والمساواة لا يمكن عدُّهما من جملة

---

(1) المصدر نفسه، 233. وكذلك، ص 175.

الحقوق؛ إذ لا يصدق عليهما تعريف الحقِّ والملكيَّة. وأقصى ما يقال فيهما: إنَّهما من الأمور التي لا تُجْعَل على نحو التكيُّف ولا تُمنع، فكما لا يمكن منع الإنسان من التنفُّس لا يمكن منعه من حرِّيته.

فيجب أن يكون القانون مراعياً للمساواة بين الأفراد في وضعه وفي تطبيقه. ولكنَّ الحرِّية والمساواة ليستا حقَّين في عرض سائر الحقوق.

الحق والملكية يتعلَّقان بالأشياء الخارجة عن وجود الإنسان. فكما أنَّ الإنسان لا يمكن أن يكون مالكاً لنفسه، لا يمكن أن يكون له عليها حقٌّ. حقّ الحرِّية معناه أنَّه ليس للآخرين أن يسلبوا مني حريتي، وكما أن معنى ملكية النَّفس هو أن لا يكون المرء مملوكاً لغيره؛ أي ليس مالكاً لنفسه ملكاً حقيقياً، فكذلك ليس للإنسان أن يسلب عن نفسه حرِّيته أو يبيع نفسه، وعليه فالحرِّية ليست حقّاً، بل هي فوق الحق.

طبعاً، في مورد الحقوق لا يمكن القول: إنَّه يلزم أن يكون الحق «على أحد» أو «على شيء»؛ إذ نرى، في الطَّبيعة، أن كل شيء وجد لأجل شيء آخر يكون منشأ لانتزاع حقّ فيه، فالدِّماغ وُجِد لأجل التَّفكير، واللِّسان وُجِد لأجل النطق والبيان؛ لذا يمكن القول بوجود الحقِّ التكويني في العقيدة وفي حرِّية البيان. والحقُّ التكويني فيهما هو الإجازة والإذن بالاستفادة منهما، وذلك مثل الإذن للضيف بأن يتناول الطعام الذي وضعه أمامه المضيف.

فموضوع الحقِّ هنا هو البيان نفسه، وليست الحرِّية في الاستفادة من هذا الحق مقابل منع ذلك من الحقوق. وبعبارة أخرى: الحق هنا هو نوع من الإذن والإجازة وعدم المنع من الناحية الطَّبيعيَّة، لا أنَّه نوع من الحرِّية والاختيار المتعلِّقين بالعقيدة والبيان؛ بحيث يمكن منعه وصرف النَّظر عنه.

وموضوع المساواة، كذلك أيضاً، ينتزع من لزوم عدم التمييز في

التَّعامل مع الآخرين وضرورة التَّساوي بين النَّاس؛ وذلك لأنَّهم خُلِقُوا متساوين في الحقوق. وعليه، فليست المساواة نفسها حقّاً مستقلاًّ، بل هي متأخِّرة عن الحق، ومترتِّبة على الحقوق»[1].

مبنى الحق وأساسه

قلنا في تعريف الحقِّ: إنَّه امتياز قُرِّر لصالح حاحب الحقِّ، ما يعني أنَّه، بموجب هذا الامتياز يُثبِتُ له مجموعة صلاحيات أو يرفع عنه بعض الممنوعات والتحديدات، ويُلزِم الآخرين بمراعاة هذه الأمور والتَّعامل معها على أنَّها رسمية وشرعيَّة.

السُّؤال المهم المطروح هنا هو:

على أيِّ أساس يُعَطَى هذا الحق للفرد؟ وما الذي يدعونا إلى الاعتقاد بأنَّه يتمتَّع بهذا الحق؟

ومرادنا، من «مَبْنَى الحق»، تقديم الجواب عن هذا السُّؤال المتقدِّم ذكره. وبعبارة أخرى: مَبْنَى الحق عبارة عن المعيار الذي يراعى في جَعْل الحق؛ أي الأساس الذي يلحظه الشارع و المقنِّن وكل مصدر تشريعي عندما يشرِّع حقّاً لشخص ما.

فلو افترضنا أن للحقوق منشأً ذاتيّاً، بمعنى أنَّها لا تتوقَّف على جعل قانون أو شرع، فما هو المعيار لهذه الحقوق وكيف لنا أن نتعرف إليه؟

هذه هي التَّساؤلات التي تنبغي مناقشتها في مبحث مبنى الحق.

وكما أشرنا، سابقاً، فإن الحقوق، في نظر مطهَّري، ليست مجرَّد اعتبار تشريعي، بل هناك سلسلة أُسس ومعايير أعلى من القوانين

(1) راجع: المصدر نفسه، ص172، و174، و228 ـ 233، و238 ـ 242.

الوضعيَّة، وهي لا تأخذ مشروعيَّتها من القانون، وإنَّما هي ميزان حقانية القانون وقبوله، يعني أن مشروعية عمل المُقَنِّن رهن بمدى انسجامه مع هذه الحقوق. فوجود العدالة والحقوق متقدِّم على وضع أي قانون في الدنيا، ولا يمكن تغيير ماهية العدالة وحقوق الإنسان بالقانون[1].

وفي إطار الشَّريعة نفسها، فإن ماهية الحقوق والتكاليف كلِّها ليست ناشئة من الشَّريعة بشكل محض، إذ إنَّ طائفة منها لها وجود في الواقع؛ وما وضع التَّنازع لها وجعلها نصّاً شرعيّاً إلاّ من قبيل ضمان استقامتها. فبعض هذه الحقوق يمكن لنا معرفته من طريق العقل والوجدان، وبعضها الآخر تنحصر طريقة معرفته ببيان الشارع الموضِّح لوجود المصالح والمفاسد الواقعيَّة، وهذا هو طريقٌ لِفَهْم حقوق الإنسان وتكاليفه الواقعيَّة. «التكاليف السمعية ألطاف في التكاليف العقلية».

ومن الواضح أن حقوق الإنسان ليست كلها في رتبة واحدة؛ فبعضها، وهو ما يمكن أن نسمِّيه «الحقوق الأساسيَّة»، هو بمنزلة الأساس/ البنية التَّحتيَّة التي تقوم عليها حقوق أخرى، وتُوجَّه وفاقاً لها. مثلاً: حقّ الحياة، وحقّ الحرِّية، وحقّ الاستفادة من النعم الطَّبيعيَّة، وحقّ ملكيَّة ما يحوزه الفرد، فهذه الحقوق جميعها هي من هذه الحقوق الأساسيَّة.

والكثير من الحقوق التي بُيِّنت في القوانين الوضعيَّة والتي لوحظت فيها شروط خاصَّة تهدف إلى تنظيم الحياة الاجتماعية يمكن إرجاعها إلى هذه الطائفة الأولى أيضاً.

وعليه، فما يستحقُّ أعلى درجات الاهتمام، في مبحث مرتكزات الحقوق، هو كيفية توجيه الحقوق الأساسيَّة وتسويغها. من هنا، ينبغي

---

(1) نظام حقوق المرأة في الإسلام، م. س.، ص 157.

تبيين المبدأ الذي تقوم عليه الرَّابطة القائمة بين منشأ الحق وشخص صاحب الحق، ولماذا نثبت لشخص ما مثل هذه القوَّة أو الصَّلاحيَّة أو الحصانة؟

ولماذا نلزم الآخرين بالقيام بتكاليف معيَّنة تجاهه؟

وبتعبير مطهَّري:

«علينا أن نرى ما هي المباني الأوَّلية للحقوق الإسلاميَّة التي تتطابق مع الأصول المستنبطة من القرآن الكريم وسيرة أئمَّة الدِّين. كيف يمكن إيجاد علاقة خاصَّة نسمِّيها حقّاً بين الإنسان وبين شيء آخر؛ بحيث لو أن أحداً سلبه ذلك لقيل عنه: إنَّه سلبه حقه. ما هو المنشأ والمحقِّق لهذه العلاقة؟»[1].

الرَّابطة الغائيَّة والرَّابطة الفاعليَّة

يتابع آية اللَّه مطهَّري حديثه، في هذا الصدد، فيقول:

المُوْجِد أو العلَّة أو السَّبب، ما شئت فعبِّر، على نحوين: إما فاعلي أو غائي؛ أي أنَّه سببٌ لوجود شيء آخر وعلَّة له... من جهة أنَّه هدف ذلك الفعل وغايته... مثلاً، الكلام الذي يصدر عن شخص ما، له علاقة به هي علاقة الفعل بفاعله، وله علاقة أخرى، هي علاقة الوسيلة والمقدمة بالغاية وبذي المقدمة، فهذان السَّببان (الفاعل والغاية) لو لم يوجدا لما أمكن وجود هذا الكلام.فكل منهما هو موجد له...

وفي باب «الحق» و«صاحب الحق» نؤمن بوجود نوع من العلاقة الخاصَّة بين البشر وسائر مخلوقات هذا العالم. والبشر يرون لأنفسهم حقوقاً، فعلينا أن ننظر من أين جاءت هذه العلاقة؟ وما الذي يربط

---

(1) المصدر نفسه، ص65 و66.

بينهما؟ هل هي من نوع علاقة الوسيلة بالغاية والمقدمة بذي المقدمة، أو من نوع علاقة الفعل بفاعله؟»[1].

يستخدم **مطهّري**، بغية توضيح هذا المطلب، الاصطلاحات الفلسفيَّة المنسوبة لأرسطو، والمستخدمة في باب العلّيَّة؛ فهذا الفيلسوف يتحدَّث في كتاب «ما بعد الطَّبيعة»، عن أربعة أنواع من العلل هي:

1 ـ **المادَّة**: وهي القوَّة والقابلية؛ أي أرضية قبول وجود الشيء.

2 ـ **الصُّورة**: وهي التعيُّن الخاص الذي يعطي الشيء فاعليَّته، وهي منشأ هويته ومنشأ آثار خاصَّة وجديدة فيه.

3 ـ **العلَّة الفاعليَّة**: وهي منشأ حركة الشيء وموجده.

4 ـ **العلَّة الغائيَّة**: وهي الهدف الذي وجد الشيء لأجله.

ويسمِّي النَّوعين الأوَّلين بالعلل الدَّاخليَّة أو علل القوام؛ لأنها متَّحدة الوجود مع معلولها وباقية ضمن وجوده. ويسمِّي علل النَّوعين الآخرين اللَّذين هما خارجان عن وجود المعلول بالعلل الخارجية أو علل الوجود.

وبما أن المادَّة والصُّورة منحصرتان بالمعلولات المادِّيَّة، فإن العلل المادِّيَّة لا عموم فيها لتشمل كل الأشياء، فلا يخلو التعبير عنها بـ«العلَّة» عن تجاوز، فتنحصر العلل الموجدة بالنَّوعين الفاعلي والغائي؛ ولهذا لم يشر مطهَّري سوى إلى هذين النَّوعين.

طبعاً، موضوع هذا البحث الحكمة النَّظريَّة التي ينصب التَّركيز فيها على عالم التكوين ومنشأ وجود الحركة والموجودات المادِّيَّة، ـ كما هو

---

(1) المصدر نفسه.

عند أرسطو ـ ، أو التَّركيز على ظهور الحقائق بشكل عام، كما ترمي إليه الحكمة الإلهيَّة.

فهو هنا ـ أي في مجال الحكمة العمليَّة ـ يستخدم هذه المصطلحات بوصفها طرحاً لبيان نظريته في مجال منشأ الحقوق، فيقسِّم العلاقة بين الإنسان ومورد الحق إلى قسمين: فاعلي، وغائي[1].

القسم الأوَّل (الفاعلي): وهو عبارة عن الحقوق التي تحصل للشخص بسبب سعيه وعمله، مثلاً: «**الشخص الذي يغرس شجرة في الأرض، ويراقبها، ويسقيها حتى تثمر، تكون العلاقة بينه وبين هذه الثمرة علاقة فعل وفاعل؛ أي أن فعله هو السَّبب في وجود الثمرة، ولولا فعله لما كان لها وجود. وهذه العلاقة نفسها هي التي تعطيه حقّاً فيها**»[2].

القسم الثَّاني (الغائي): وهو عبارة عن الحقوق التي نرى أنَّها ثابتة للشخص لمجرَّد أنَّه إنسان، حتى ولو لم يعمل من أجلها، ولم يسعَ إلى إيجادها؛ وذلك لأنَّنا نجد في الطَّبيعة أشياءَ وُجِدت لأجل هذا الإنسان. ويمكننا أن نعد هذا النَّوع من الحقوق ضمن الحقوق الفطريَّة والطَّبيعيَّة.

مبنى الحقوق الفطريَّة

يعتقد مطهَّري بأن المنطق الإلهي يقضي بـ «**أن كل شخص يأتي إلى هذا الوجود يثبت له على هذا العالم حقٌّ بالقوَّة، فأبناء هذا العالم لهم حقٌّ طبيعي على آبائهم وأمهاتهم، ليس لأنَّهم سيعطونهم شيئاً في ما بعد، وإنَّما لمجرَّد أنهم أبناء لهم في هذا العالم**»[3].

---

(1) راجع: بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 178.

(2) مطهَّري، عشرون محاضرة، ص73.

(3) بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 165.

وقد شرح هذه الفكرة بعبارات أوضح، في كتابه «عشرون محاضرة»، ولذا سأنقل حرفياً بعضاً ممَّا قاله فيه:

«وفقاً للرؤية الكونية الإسلاميَّة إلى الإنسان، والعالم، والحياة، والوجود هناك علاقة غائيَّة بين الإنسان وبين ما في هذا العالم من مواهب ونِعَم؛ أي أنَّ الخطَّة العامَّة للغلق مبنيَّةعلى أساس العلاقة بين الإنسان وغيره؛ من موجودات هذا العالم بحيث لو أن الإنسان لم يكن موجوداً لرُسِمت خطة الخلق على نحو مختلف تماماً. وقد صرح القرآن الكريم مراراً بأن ما في الوجود من نعم قد خُلِق لأجل الإنسان، وبحسب القرآن الكريم توجد علاقة بين البشر وبين هذه المواهب والنعم، حتى قبل أن يقدروا على القيام بأيِّ فعل وبأيِّ سعي، وقبل أن تُبلَّغ الأحكام بوساطة النبي للنَّاس، وهذه المواهب ثابتة للإنسان وحقّ له كما يقول تعالى:

﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[1].

ويقول في مقدِّمة قصة خلق آدم (ع):

﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[2].

الحقوق الفطريَّة هي الحقوق الإلهيَّة عينها، خلافاً لما توهُّمه بعض الكتَّاب الجدد، فلا توجد ثنائية ولا تقابل بين الحقوق الفطريَّة والحقوق الإلهيَّة، وليست الحقوق الإلهيَّة منحصرة بالحقوق الوضعيَّة التَّشريعيَّة»[3].

وقد ورد، في كتاب «نظام حقوق المرأة في الإسلام»، بعض المطالب المرتبطة بهذا البحث، منها:

---

(1) سورة البقرة: الآية 29.

(2) سورة الأعراف: الآية 1 0.

(3) راجع: بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 166.

1 ـ تنشأ الحقوق الطَّبيعيَّة من وجود هدف للطَّبيعة؛ من أجله وُجدت الاستعدادات في الأشياء، وأُعطيت لها استحقاقات معيَّنة.

2 ـ الإنسان، بما هو إنسان، يتمتَّع بمجموعة حقوق خاصَّة لا تشاركه سائر الحيوانات في شيء منها.

3 ـ طريقة تشخيص الحقوق الطَّبيعيَّة تعتمد على الرجوع إلى الخلق والإيجاد، فكل استعداد طبيعي هو منشأ طبيعي لحق طبيعي[1].

وعن ضرورة التَّناسق بين عالم التكوين وعالم التشريع، يقول:

«مهما نجد في الطَّبيعة من قوانين غير إلزاميَّة، لا تجبر الإنسان على طريقة معيَّنة في فعله، ومهما نجد قوانين يضعها العقل والشرع (بوساطة الوحي) لا تُلزم الإنسان، ولا تجبره على الطَّاعة، بل تتركه مختاراً، فإنَّنا لا نشك في أن هذه القوانين الوضعيَّة والاعتبارية مكملة ومتمِّمة للطَّبيعة، وتسعى لمساعدتها؛ لهذا كانت الفطرة الإنسانيَّة وساحة الخلق والإيجاد أفضل منبع إلهامي للقوانين الوضعيَّة»[2].

المنطق الإلهي وحده هو موجِّه الحقوق الفطريَّة

يعتقد مطهَّري بأنه:

«لا يمكن تأسيس الحقوق الفطريَّة إلاَّ على أساس مبدأ الغائيَّة. وخير دليل على ذلك تناسق نظام العالم وروابطه الدَّالَّة على الهدف منه. فالسنُّ، مثلاً، وُجدت للمضغ، وحلمة ثدي الأم لرضاعة الطِّفل، والفاكهة للأكل، ولا يوجد غير هذه الطَّريق لإثبات الحقوق الفطريَّة بوصفها أمراً واقعياً. فلا يمكن لنا أن نصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الحق

(1) نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص186.

(2) بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص47.

طبيعي أو فطري بمجرّد الاعتماد على فكرة الملاءمة الاتفاقيَّة؛ أي أن نرى أنَّنا نرفع حاجاتنا بهذه الأمور بمحض المصادفة.

ولا يمكن لنا توجيه الحقوق الفطريَّة إلاَّ على أساس واحد فقط، وهو مبدأ الغائيَّة وقبول فكرة وجود نظام إرادي وهادف؛ بحيث لو لم يكن هناك محتاج لما وجد المحتاج إليه. ولو لم نعترف بمبدأ الغائيَّة، فلا بدَّ لنا من أن نعتبر أن مواهب الطَّبيعة عبارة عن ثروة جاءت من الريح والفراغ، ووقعت على الأرض بالمصادفة، فصودف أنَّها كانت مفيدة للبشر. وهذا لا يصلح لأن يكون مبنى لوجود حقّ لنا على العالم.

طبعاً، للإنسان حقّ الأولويَّة في ما يحصل عليه بعمله وجهده، ولكن بهذه الطَّريقة لا يتم توجيه وجود حقّ ابتداءً، ومن دون سعي إليه علي الطَّبيعة. في المنطق الإلهي فقط، وعلى أساس قبول مبدأ الطَّبيعة الهادفة، تصبح الحقوق الفطريَّة قابلةً للتوجيه[1].

كيف يكون للإنسان حقٌ على اللَّه تعالى؟

قلنا في ما سبق: إن مطهَّري يؤمن بوجود حقوق ذات اعتبار ذاتي، وغير خاضعة للوضع والتَّشريع القانونيَّين، ويرى أن هذه القاعدة تجري في إطار الشَّريعة أيضاً؛ أي بقطع النَّظر عن أوامر الشارع ونواهيه؛ بحيث تكون خطابات الشارع مبيِّنة لتلك الحقوق والمصالح الواقعيَّة. والسُّؤال المطروح هنا هو: كيف يمكن تصوير وجود حقّ للإنسان على اللَّه تعالى؟ هل هذا الأمر ملائم لعقائدنا المتعلِّقة بالله وبالتوحيد الإلهي؟

الجواب الذي يتبنَّاه المتكلِّمون هو أن الإنسان ليس له على اللَّه حقٌّ على نحو الحقيقة، ولكن يمكن استخدام لفظة «حق»، في هذا المجال، تسامحاً ومجازاً، ويستدلُّون لذلك بكلام المعصومين.

---

(1) المصدر نفسه، ص164 و165.

يقول مطهَّري في كتاب «الحكم والمواعظ»:

«توجد للذات المقدَّسة، للباري تعالى، .وهو الغني الكامل والمالك المطلق، حقوق على مخلوقاته، والعباد مدينون لفضله ونعمه، ومسؤولون عن أوامره، وهو غير مدين لأي موجود: لذا يقول علي (ع):

«ولو كان لأحد أن يجري له، ولا يجري عليه، لكان ذلك خالصاً للَّه سبحانه»[1].

وهو غير مسؤول ولا مدين في حين أن المخلوقات مسؤولون ومدينون في سائر أمور وجودهم:

﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[2].

ومع ذلك، فإن اللَّه، رغم ثبوت حقّ الطَّاعة له على النَّاس، يتفضَّل على العباد بالرحمة والعناية، وقد عدَّ ذلك حقّاً رسمياً للنَّاس عليه. يعني مع نعمة الوجود ما من أحد له حقّ المطالبة بالثواب على طاعةنفسه مديناً، ومع ذلك جعل اللَّه ذلك اللطف والعناية منه حقاً، وعد نفسه مدينة للبشر بإعطاء الأجر والثواب»[3].

أمَّا إذا غضضنا النَّظر عن مسألة الثواب على الطَّاعات، وما نقلناه من آراء المتكلِّمين في هذه المسألة، فكيف، وبأيِّ معنى، يمكن تفسير فكرة وجود حقّ طبيعي للإنسان على اللَّه، على نحو يكون فيه هذا الحق مقدَّماً على الشرع؟

---

(1) نهج البلاغة، خطبة 207.

(2) سورة الأنبياء: الآية .23 وراجع، أيضاً، في هذا الخصوص: الإسلام ومقتضيات العصر، ج2، ص319 ـ 323.

(3) مطهَّري، الحكم والمواعظ، ص 110 ـ 117. (بتصرف).

لا بدَّ لنا ـ لكي تتضح هذه الفكرة ـ من أن نلتفت مرة أخرى إلى مبنى الحقوق الطَّبيعيَّة عند مطهَّري.

يرى مطهَّري أنَّ نوعاً من الارتباط الغائي موجود بين صاحب الحق ومصدره؛ أي حينما نرى في الطَّبيعة إنسانا محتاجا لأمر ما، وهو مستعد لتلقِّي أشياء خاصَّة تلبِّي له تلك الحاجة، ثم نرى أن يد مدبر عالم الخلق خلقت شيئاً يصلح وسيلةً مناسبة لتأمين ما ينشده هذا الإنسان، عندها نقرُّ باستحقاقه هذه الوسيلة، من هنا: «**يمكن القول: إن الحق يثبت لصاحب الحق الذي له استحقاق القابل في مقابل المعطي؛ أي أن له قابلية تامة على عكس من ليس له هذا الحق؛ حيث لا يتمتَّع باللياقة والقابلية اللاَّزمة، فيكون الفيض في مورده هدراً**»[1].

ويقول في كتاب «**العدل الإلهي**»:

«في عالم العلاقات الإنسانيَّة، نحكم على الشخص الذي نرى أنَّه لا يتعدَّى على حقوق الآخرين، ولا يفاضل بين النَّاس من دون دليل، ويناصر المظلوم، ويعادي الظالم، بأنَّه حائز على نوع من الكمال، ونمدح فعله، ونسمِّيه عادلاً؛ وذلك في مقابل الفرد الذي يعتدي على حقوق الآخرين، ويفضل بعضهم على بعضهم الآخر بلا سبب، فهذا نعدُّه ظالماً، ونقبِّح فعله.

هذا بالنِّسبة للنَّاس، أمَّا بالنِّسبة للَّه تعالى فهل الحال واحدة؟ وهل عدالة اللَّه تعالى على هذا النَّحو أيضاً؟ إذا فسَّرنا العدل بهذا المعنى الأخلاقي المُسْتخدم في دائرة البشر، فلا بدَّ من أن يكون بالنِّسبة للَّه عز وجل بهذا المعنى نفسه. فهل يمكن أن نجد له مصداقاً عملياً في مورد اللَّه تعالى؟

---

(1) بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 239.

من الطَّبيعي أن يقال في مورد الخالق والمخلوق: إنَّ كلَّ ما لدى المخلوق هو من الخالق. وليس لأحد، في مقابل اللَّه تعالى، حقٌّ ولا ملكيَّة ولا أولويَّة، فهو مالك الملك المطلق. من هنا، إذا كانت العدالة هي مراعاة حقّ الغير والظلم هو التعدِّي على حقّ الغير، فلا بدَّ من أن نفترض أساساً لهذا الحق عندما نريد تطبيق هذين المفهومين. وعلى هذا الأساس، لا يمكن لأفعال اللَّه تعالى أن تتصف بالعدل والظلم».

ويتابع مطهَّري حديثه، فيقول:

«معنى العدل الذي يمكن نسبته إلى اللَّه، تعالى، في نظر الحكماء الإلهيين، هو أن اللَّه يراعي، في عمليَّة إفاضة الكمالات الوجوديَّة القابليّات وإمكان الاستفاضة وتلقّي الموجودات للفيض؛ ولأنه فيَّاض مطلق يعطي كل موجود حسب قابليته واستحقاقه الوجودي الملائم لمرتبته، ولا يمنع سيبه، ولا يمسك عطاءه عن أحد. فعدل اللَّه عين فضل وجوده، ومنتزع من فيضه، لا أن الموجود له عليه حقّ على نحو يكون إعطاء هذا الحق تسديد حساب، أو أن للموجود حقّ المطالبة به. فإذا حكمنا حكماً قطعياً بعدل اللَّه فمن باب العلم بأن الفيَّاض المطلق لا يفعل إلاَّ هذا الفعل، لا أنَّنا نفرض تكليفاً معيناً عليه تعالى»[1].

وعليه، يمكننا الاستنتاج: إنَّنا إذا فرضنا، نتيجة لملاحظة فطرة الإنسان، وجود نوع من الاستعداد والقابلية والرَّبط الغائي بينه وبين أمر معين، فسنقطع بأن له استعداداً واستحقاقاً خاصَّين لهذا الأمر. فمع الالتفات إلى فضل اللَّه ورحمته وحكمته، نكتشف أنَّه ـ عز وجل ـ لن يتخلَّف عن الإجابة و العطاء المناسبين لهذا الاستحقاق.

وعلى ضوء ذلك، سوف نعرف بالفطرة والعقل حكم بعض

---

(1) راجع: مطهَّري، العدل الإلهي، ص47 ـ 50، وص63 و 64 (بتصرف).

الأفعال، قبل أن نلجأ إلى خطاب الشرع لأخذ الدَّليل، والحجَّة الظَّاهرة.

وتوجد مباحث خاصَّة في شأن علامات هذا التشخيص القطعي العقلي ومعاييره وحدوده نتعرض لها في موضعها.

التوأمة بين الحقّ والمسؤوليَّة

تقرِّر الرؤية الإسلاميَّة، على خلاف بعض الرُّؤى الغربيَّة الحديثة، أنَّ الإنسان ليس مجرَّد طالب وآخذ من الطَّبيعة ومن الآخرين؛ أي لا تُختصر إنسانيَّة الإنسان في كسب المنافع الشخصيَّة وكثرة التطلُّب والتحرُّر من القيود. فعلى الرغم من أن الميل إلى هذه الأمور هو جزء من طبيعة وجوده، فإن أحد العناصر المحورية في شخصيته، والأمر الذي يميّزه من سائر الحيوانات والجمادات هو الشُّعور بالالتزام بالحق والفضيلة. وشرف الإنسان في وجوده هو مبدأ الشُّعور بنوع من المسؤوليَّة تجاه اللَّه تعالى.

يقول مطهّري في معرض الإشارة إلى آية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1].

«هذه الأمانة التي امتنع الجميع عن حملها وقَبِلها الإنسان وحده، هي التكليف والمسؤوليَّة، فكلُّ كائن من الكائنات (غير الإنسان) يطوي كل مراحل كماله، ويصل إلى ما يصل إليه من دون إرادة واختيار، ولا يمكنه أن يبدِّل طريقه ويغيِّره بمحض رغبته وإرادته. الإنسان وحده هو القادر على تغيير حركته نحو أي هدف يريد وفي أي لحظة. الإنسان يطوي كثيراً من مراتب كماله ورقيّه في ضوء التكليف والقانون

(1) سورة الأحزاب: الآية 72.

والمسؤوليَّة القانونيَّة. إنَّه لافتخار كبير للإنسان أن يتمكَّن من الالتزام بالحق والنهوض بالتكليف، رغم أن كثيرا من النَّاس يريدون أن يتحرَّروا من قيد التكليف باسم الحرِّية.

طبعاً، يتمكَّن الإنسان من أن يعيش بحرِّيته، ويجب أن يعيش بحرِّيته، ولكن شريطة أن يحافظ على إنسانيَّته. يمكنه أن يتحرَّر من كلِّ قيد إلاَّ قيد الإنسانيَّة. الإنسان الذي يريد أن يتخلَّص من قيد تكليفه وحقوقه، عليه أوَّلاً أن يستقيل من إنسانيَّته.

الإنسان، بحكم هذا الاستعداد الفطري، يحصل من جهة على استحقاق كبير للاستفادة من مواهب الخلقة. وتُلقى، من جهة أخرى، على عاتقه مسؤوليَّة عظيمة تجاه كلِّ الموجودات المجعولة في خدمته من جماد ونبات وحيوان، فضلاً عن المسؤوليات العظيمة تجاه أبناء نوعه»[1].

يقول القرآن الكريم: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَٱسْتَغْفِرُوهُ﴾[2].

أي خلقكم من الأرض، ويريدكم أن تعمِّروها. وعليه، فليس لكم حقوق فعليَّة لمجرَّد كونكم أبناءً لهذه الأرض وهذا التُّراب والماء. السعي وإعمار الأرض وإحياؤها أمور ضرورية. فما لم يتم الالتزام بهذا التكليف لا يخرج هذا الحق من القوَّة إلى الفعل. وسائر الأحياء تعيش بوحي من الغريزة، أمَّا الإنسان الذي يملك العقل والاختيار، فإن دائرة عمله واسعة، عليه أن يعمل ليستفيد من عطاءات الله. نعم، ما دام الإنسان في مرحلة الغريزة فإنَّه يأخذ حقوقه من دون تكليف كحق الطِّفل بثدي أمه، ولكن عندما يريد أن يرضع من ثدي أمِّه الأرض فلن يكون

---

(1) الحكم والمواعظ، ص 105 ـ 107.

(2) سورة هود: الآية: 61.

رزقه حاضراً، عليه أن يسعى في تهيئته، من هنا كان لأمّه الأرض عليه حقّ العمران في مقابل حقه عليها.

قال علي (ع) في أوائل أيام خلافته:

«إنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم»[1].

ويقول (ع) في مجال التلازم بين الحقوق والتكاليف:

«لا يجري لأحد إلاّ جرى عليه، ولا يجري عليه إلاّ جرى له»[2]؛ أي أن هناك تلازماً بين الحقوق والواجبات[3].

إن كثيراً من المناصب الاجتماعية، وهي في الظَّاهر امتياز وحقّ للفرد، هي في الواقع تكليف ومسؤوليَّة. فإن أسأنا الاستفادة من المناصب الاجتماعية، كان علينا أن نعلم أنَّه لا يمكن تسميتها حقوقاً، بل علينا أن نسمِّيها تكليفاً، وشروط التَّكليف غير شروئط الحق. الخلافة والحكومة كانتا لعلي تكليفاً لا حقّاً. كان في أيام الحر يخرج من دار الإمارة ويجلس في الظل، لعل مولاه يفتقده، فلا يجده في هذا الطقس الحار، هذا في الواقع أعلى من التكليف، إنَّه رياضة[4].

لزوم اعتراف الحكومات وأولياء الدِّين بحقوق النَّاس

من الأمور المهمَّة، في كلام مطهَّري (ره) تركيزه على أن الاكتفاء بالحقوق الإنسانيَّة وعدم ملاحظة المسؤوليات، وحصر الاهتمام بالتكاليف والوظائف، وعدم مراعاة الحقوق الإنسانيَّة، يوقعنا في الإفراط أو التفريط، وكلاهما خطأ. ومن يُرد بناء نظام المجتمع على

---

(1) نهج البلاغة، خطبة 166.

(2) المصدر نفسه، خطبة 207.

(3) راجع: عشرون محاضرة، ص. 74 والحكم والمواعظ، ص 106 ـ 108.

(4) راجع: المصدر نفسه، ص29 و30.

أحد هذين يصل إلى طريق مسدود؛ إذ إنَّ، في القول بمحورية الحقوق والفرديَّة والتحلل من المسؤوليات والمشاعر الإنسانيَّة تجاه الآخرين، إفراطاً، كما أن في محورية التكاليف تفريطاً.

وقد أشرنا سابقاً إلى الشق الأوَّل[1]، وهنا نوَضِّح الشق الثَّاني بكلمات مطهَّري. فهو بعدما لفت إلى أن علماء الإسلام بيَّنوا أصل العدل، وأقاموا بناء فلسفة الحقوق عليه، وبعد ما أوضح أنَّ هذا الأمر تمَّ على يد علماء المسلمين لأوَّل مرة في تاريخ الفكر الإنساني، يقول:

«إنني أؤمن بوجود عامل نفسي وجغرافي أثَّر في عدم متابعة المشرق الإسلامي لمسألة الأساس العقلي للحقوق التي قام هو بتشييد دعائمها، وإن أحد الفروقات بين روح الشرق والغرب يكمن في أن الشرق تتملَّكه نزعة أخلاقيَّة بينما يجنح الغرب نحو القانون. يتعطش الشرق للأخلاق، بينما يتعطش الغرب للحقوق. فالشرقي، بحكم طبيعته الشرقية، يجد إنسانيَّته في إحياء روح العاطفة والتَّسامح وحب أبناء جنسه والشهامة. أمَّا الغربي فيجد إنسانيَّته في التعرُّف إلى حقوقه والدِّفاع عنها والحيلولة دون تجاوز الآخرين حدودها.

وإن الإنسانيَّة بحاجة إلى الحقوق كما هي بحاجة إلى الأخلاق أيضاً، وليست الحقوق وحدها معيار الإنسانيَّة، ولا الأخلاق وحدها معياراً لها. وقد جمع الدِّين الإسلامي المقدَّس بين الأمرين معاً، فكما أنَّه عدَّ العفو والإخلاص والنزاهة ظواهر أخلاقيَّة مقدَّسة، عد التعرُّف إلى الحقوق والدِّفاع عنها ظواهر إنسانيَّة ومقدَّسة أيضاً»[2].

ويتحدَّث، في كتاب: في رحاب نهج البلاغة، عن ضرورة اعتراف الحكومات بحقوق النَّاس، فيقول:

---

(1) وسوف نتعرض لهذا الموضوع في مبحث: الإنسانيَّة أو الإلهيَّة.

(2) نظام حقوق المرأة في الاسلام، ص156 و157.

«وما يحقِّق رضا النَّاس طبيعة نظرة الحكومة إلى الشعب وإلى نفسها، فهل تنظر إليهم بعين أنهم عبيد ومماليك لها، وهي المالكة لهم المتصرِّفة فيهم؟ أو بعين أنهم ذوو حقوق في جميع الأمور، وهي مجرَّد نائبة عنهم وممثِّلة لهم ومؤتمنة عليهم؟

في الحالة الأولى، يكون كلُّ ما تعمله لهم من نوع الرعاية التي يقوم بها صاحب الحيوان لحماية حيواناته، أمَّا في الحالة الثَّانية فيكون من نوع الخدمات التي يقوم بها مؤتمن صالح. وإن اعتراف الحكومات بالحقوق الواقعيَّة للشعوب، وتجنُّبها لكل عمل يشعر الرعية بعدم الحق بالحاكمية هما من الشروط الأوَّلية لجلب رضا النَّاس وطمأنينتهم»[1].

ثم يتابع حديثه، مشيراً إلى التَّجربة التَّاريخيَّة السَّلبيَّة لشكل حاكمية الكنيسة، وما أدَّت إليه من بروز النَّزعة المادِّيَّة، فيقول:

«عندما نبحث عن علل هذا الأمر (ظهور المادِّيَّة) وأُسسه، نرى أن منها ضحالة مفاهيم الكنيسة للحقوق السِّياسية، فأسياد الكنيسة وبعض الفلاسفة الأوروبيين، ادعوا وجود نوع من العلاقة المصطنعة بين الدِّين من جهة، وقيام الحكومات الاستبداديَّة وسلب حقوق النَّاس السِّياسيَّة، عن النَّاس من جهة أخرى. ومن الطَّبيعي أن يفترضوا، إزاء ذلك، نوعاً من العلاقة المصطنعة أيضاً بينا للَّادينيَّة وبين الديمقراطية وحكومة الشعب للشعب.

وإن من عوامل تراجع الدِّين أن يدَّعي أولياء الدِّين تضاداً بين الدِّين والحاجات الطَّبيعيَّة، لا سيما إذا كانت حاجاتٍ ظاهرة عامَّة تعم المجتمع بأسره، وتتحكَّم في أفكار أفراده.

وتماماً، عند بلوغ الاستبداد في أوروبا نقطة الذُّروة، وعند تعطُّش

---

(1) في رحاب نهج البلاغة، ص118 ـ 120.

النَّاس إلى فكر يعترف بحقِّهم في الحكم والحكومة، عرضت الكنيسة أو أنصارها أو من يعتمد على أفكارها، الفكر الذي يزعم أن لا حقّ للنَّاس في الحكومة، وإنَّما هم موظَّفون ومكلَّفون. وكان هذا كافياً لاستنهاض المتعطِّشين للحرية والديمقراطية في مواجهة الكنيسة، بل في مواجهة اللَّه والدين بشكل عام»[1].

ثم بعد أن يعرضَ بعضَ ملامح المنطق الاستبدادي، الموجود في بعض نظريات المفكِّرين الغربيِّين، يقول:

«ما نراه، في هذه الفلسفات، هو أنَّها تفترض أن المسؤوليَّة أمام اللَّه تنفي المسؤوليَّة أمام النَّاس، وأن التكليف من قبل اللَّه يكفي لنفي الاعتراف بحقوق النَّاس، وأن العدل إنَّما هو ما يفعله الحاكم... وما لا نراه فيها هو أن يكون الإيمان باللَّه والعقيدة الدِّينية ضماناً لحقوق النَّاس والعدالة الاجتماعية.

والحقيقة هي أن الإيمان بالله أساس فكرة العدالة وحقوق الإنسان، ولا يمكن الاعتقاد بوجود حقوق ذاتية للنَّاس وعدالة واقعيَّة، بما هما أمران واقعيان مستقلَّان عن كل الفرضيَّات والتشريعات، إلاَّ بناء على أساس الإيمان بالله من ناحية، وعلى أساس أنَّه خيرُ ضامن لتطبيق ذلك من جهة أخرى»[2].

ثم يستشهد بمجموعة من كلمات أمير المؤمنين (ع) للإضاءة على هذا المطلب»[3].

---

(1) المصدر نفسه.

(2) في هذه الفقرة من كلام الأستاذ، توجد التفاتة دقيقة، وهي: ليس قبول الدِّين والتكليف تجاه اللَّه لا ينفي فقط الحقوق الطَّبيعيَّة والعدالة الاجتماعية، بل بملاحظة القصور والضيق النَّظريين والعمليين الموجودين في الفلسفات غير الإلهيَّة في مجال توجيه الحق والعدالة، وفي مجال إيجاد التأييد المنطقي للالتزام بها، فإن الدِّفاع عن الحق والعدالة لا يتيسر إلاَّ بالرجوع إلى المنطق الإلهي.

(3) راجع: في رحاب نهج البلاغة، ص123 ـ 126.

تقدم حقّ المجتمع

اتضح، ممَّا تقدَّم، أنَّ مطهَّري، في الوقت الذي يعترف فيه بالحقوق الطَّبيعيَّة، يبحث عن هذه الحقوق في النِّظام الهادف المتضمِّن الحقائق والقيم والغايات. وحقوق الإنسان تكسب معناها ومسوّغاتها في ضوء هذه الحقائق والقيم.

إن الحقوق الإنسانيَّة، في جوهرها، حسب الرؤية الكونية الإسلاميَّة، وعلى خلاف الرؤى التي تجرد الحقوق من عنصر الفضيلة، ملتزمة ومرتبطة بالحقيقة، وهي وفيَّة للغايات والكمالات المكنونة في خلق الكون والإنسان. وستفقد فلسفة وجودها عندما تكون خارج إطار الحقيقة.

يقول مطهَّري:

«وكما علينا أن نعرف الحق علينا معرفة الحقيقة أيضاً، ومعرفة الحقيقة تكون بأن نرى نظام الوجود، ونفهم حركة عالم الوجود كما هو، لا كما تتخيله أذهاننا وترسمه أوهامنا بعيداً عن الواقع بمراحل.

وأما معرفة الحق، فتكون بأن نطهِّر ديننا، ونعلم أنَّنا مدينون إلى درجة كبيرة، فنعلم أنَّنا مدينون لأقرب الأمور إلينا؛ أي إلى أعضائنا وجوارحنا، وندرك حقوقها علينا، وكذلك حقوق آبائنا، وأمهاتنا، وأبنائنا، ومعلمينا، وجيراننا، وأقربائنا، وأزواجنا، ومواطنينا...

فإذا عرفنا أنفسنا وإلهنا والعالم الذي نعيش فيه، وعرفنا الحقوق التي علينا؛ عند ذلك يمكننا أن ندَّعي، بكلِّ فخر واعتزاز، أنَّنا أهل الحق وأهل الحقيقة أيضاً»[1].

---

(1) الحكم والمواعظ، ص108.

من هنا يقول، في معرض بيان كيف يمكن لنا أن نفدي حقّ المجتمع بالتَّضحية بشرائط حقّ الفرد:

«بما أن مبنى الحقوق هو توجُّه الطَّبيعة إلى الغاية، وأن الحياة الاجتماعية من الغايات الكمالية للطَّبيعة، وكلُّ ما هو في جانب كمال الطَّبيعة حقّ، ولو استلزم إبطال حقّ جزئي، وذلك نظير حقِّ النَّوع الأشرف، في الاستفادة من النَّوع الأخس، فليست الحقوق علَّة تامة، وإنَّما هي مجرَّد مقتضٍ لثبوت مقتضاها ما لم يعرض مانع ما، والظلم هو إبطال الحق من دون حق، أمَّا إذا أعطتنا الطَّبيعة حقّ إبطال حقّ ما، فليس ذلك ظلماً»[1].

وعليه، يكون حقُّ اللَّه وحقُّ المجتمع، في منع حقِّ الانتحار، من هذا الباب:

«ليس لأحد أن يدَّعي أنَّ له حرِّية قتل نفسه متى شاء؛ لأن المجتمع شريك ومسهم في هذا البناء... ليس لك الحق أن تعدم نفسك قبل أن تسدِّد دين المجتمع عليك... ولو فرضنا أن المجتمع سامح بحقِّه، وأقر قانوناً يجيز الانتحار، فلا يحقُّ له ذلك من جهة حقّ الله، فكل شخص قبل أن يكون مالكاً لنفسه هو مملوك لخالقه، لا بمعنى أن الخالق يحتاج إليه ويستفيد منه، بل بمعنى أن له هدفاً من وجوده»[2].

ولحقوق الإنسان، في نظر مطهَّري، علاقات وحدود، منها حقّ المجتمع:

«لا شك في أن الإنسان موجود اجتماعي، وليس معنى ذلك مجرَّد تجمُّع عدد من الأفراد في مكان واحد، كالمدينة والقرية مثلاً..ليس

---

(1) بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص235 و236.

(2) المصدر نفسه، ص189.

مجرَّد أن نعيش كقطعان، بل أن يعيش النَّاس وفاقاً لسلسلة من العلاقات. وهذا في الواقع، شكلٌ من أشكال التركيب بين الأفراد»[1].

وفي معرض الردّ على من يقول: إن المجتمع يشبه شركة مساهمة نشأت بسبب التعاقد بين الأفراد، يقول:

«...لأن المجتمع نفسه موجود مركَّب كانت له حقوق، ولأنه ذو وحدة كان له عمر وحياة وموت، بل لا يمكن أن لا يكون المجتمع كذلك، فالقول بأصالة الفرد المؤدي إلى القول باعتبارية المجتمع ككل هو غلط محض»[2].

وهو، بذلك، يرد الفرضيَّة القائلة بأصالة المجتمع واعتباريَّة الفرد، وأنَّ هذا الأخير مضمحل في المجتمع، فالفرد له أصالة والمجتمع له أصالة في نظر الإسلام، ولكلٍّ منهما حقُّه[3].

وفي معرض الجواب عن سؤال: **كيف لنا أن نحدَّ من حرِّية الفرد لأجل المجتمع، على الرغم من رضا المجتمع بإعطاء الفرد حقه**، يقول:

«إن الرؤى الفرديَّة المبيَّنة على العقد الاجتماعي ناقصة؛ إذ لا يمكننا القول: إن شراكة الأفراد في المجتمع هي موافقة ضمنية على هذا العقد. أمَّا على المبنى القائل بأن للفرد حقوقاً فطريَّة، فإنَّنا في الوقت الذي نعتقد فيه بوجود حقّ طبيعي له، نعترف بأن للمجتمع أيضاً شخصيَّة قانونيَّة خاصَّة به، فانتماء الفرد إلى المجتمع يربط مصيره بالغايات الاجتماعية وفق مقتضيات الطَّبيعة.فأساس تقدُّم الحقوق الاجتماعية على

---

(1) مطهَّري، الإسلام ومقتضيات العصر، ج2، ص122 ـ 124. (نقل بتصرف).

(2) المصدر نفسه، ج1، ص. 331 وكذلك راجع: بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 239. ، ص 227.

(3) راجع: الإسلام ومقتضيات العصر، ج1، ص324 ـ 335.

الحقوق الفرديَّة ناشئ أيضاً من هذا الأمر الطَّبيعي وحقيقته كامنة فيه»[1].

ومن الواضح، طبعاً، أنَّه حينما يلحق الأفراد ضرر جراء تقدم المصالح العامَّة على المنافع الخاصَّة، تجب معالجة ذلك، فعندما تريد البلديَّات، مثلاً أن توسِّع الطُّرقات، وتستحدث معابر جديدة، يحقُّ لها أن ترفع ملكيَّة الأفراد بالقدر الضَّروري، لكن عليها في مقابل ذلك أن تدفع لهم ثمناً لأملاكهم على نحو عادل[2].

عدم التعدِّي على الحقوق غير كاف

لا تنحصر مسألة مراعاة الحقوق الإنسانيَّة، عند مطهَّري، بعدم التعدِّي عليها، فمجرَّد منع الأفراد عن سلب حقوق الآخرين، أو إلزامهم بالتعويض عن الظُّلم والاعتداء الصَّادرين عنهم، غير كافٍ، فما يُشْتَرط في العيش الجماعي هو أن يُسمح للنَّاس بمعرفة حقوقهم ليتمكَّنوا من التَّمتُّع بها. كما ينبغي أن يكون الحصول على الحقوق المعطاة للبشر عبر الاستفادة من وسائل الطَّبيعة، وإلا بمعرفة نكون قد كفرنا بالنِّعمة. وهكذا يجب أن يكون المجتمع، فالإسلام يقبل الشخص المقرّ بالحق والمطالب به، والجو الاجتماعي يجب أن يكون من هذه الجهة حيّاً، فالمحيط الساكت والخانع محيط مساعد على نمو جرثومة الظلم والظالمين.

والأمَّة الحرَّة هي الأمَّة التي تعطي لأفرادها حقَّ التدخُّل في الأمور الاجتماعية، وتحثُّ أبناءها على الاستقامة، وتمنعهم من الانحراف[3].

يقول علي (ع) في عهده لمالك الأشتر:

---

(1) راجع: بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص233 و234.

(2) المصدر نفسه، ص235، وعشرون محاضرة، ص 135.

(3) راجع: بحث عام في مباني الاقتصاد الإسلامي، ص 233 و234.

«إنِّي سمعت رسول الله (ص) يقول في غير موطن: لن تُقَدَّس أمَّة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القوي غير متعتع»[1].

وبعبارة أخرى: بعد الفراغ من الجانب السَّلبي، في مورد الحقوق السِّياسية ـ الاجتماعية؛ أي بعد الفراغ من منع الأفراد من هضم حقوق الغير، ينتقل مطهَّري إلى الجانب الإيجابي، أي لزوم إحياء الحقوق، وإيجاد الأرضية الملائمة **للتمتُّع بالحقوق**، ويؤكِّد في هذا المجال على التعاون الاجتماعي[2].

الإنسيَّة أو الإلهيَّة

قلنا في ما سبق: إن الحق والتكليف متلازمان في نظر **مطهَّري**، فمبدأ الحقوق الطَّبيعيَّة يسير في الاتجاه نفسه الذي تسير عليه الحقيقة والفضيلة. وإن كلاًّ من النَّظريتين: نظريَّة الاعتماد على الحقوق وحدها وتجاهل المسؤوليات الإنسانيَّة، ونظريَّة الاعتماد على التكاليف وحدها وتجاهل حقوق النَّاس، باطلة.

فالغرب، يوم كانت تحكمه الكنيسة، ارتكب الخطأ الثَّاني، والحركات التي قامت ضد الكنيسة في العصر الحديث وقعت في الخطأ الأوَّل. واليوم نرى، في الفكر الغربي، نظريات ترفع لواء الإنسانيَّة، وتسعى إلى جعل إرادة الإنسان محور الحقوق، على نحو تتحرَّر من كلِّ التزام ما ورائي، وتفترض خلوَّ كلِّ ما يدعو لها من كلِّ هدف وقيمة.

فتوقُّعاته، وادعاءاته، ومنافعه، ومتطلَّباته جميعها بنيت على أساس الحقوق، بعيداً عن الموازين القيمية. ولم تعتمد في بيان هذه الحقوق إلاَّ على القيم المادِّيَّة الحسِّية والنَّفسانية، من دون أن ترى في الإنسان جهة

(1) نهج البلاغة، قسم الكتب والرسائل، الكتاب 53.

(2) راجع: مطهَّري، الحكم والمواعظ، ص111 و112.

أعلى مَن ذلك. فالقيد الوحيد المعترف به، في هذه النَّظريَّة، هو عدم التَّعارض مع حرِّية الآخرين، وهو قيد تفرضه ضرورة الحياة الاجتماعية. فدعاة المصلحة الفرديَّة وقفوا عند حدود البدن وضمن إطار المنافع الشخصيَّة التي يقتضيها حفظ الحياة الجماعية التي يحتاجون إليها. وقد انتقد **مطهَّري** هذا النَّوع من دعاة «الإنسانوية» من عدَّة جهات:

فقد عجز هؤلاء الدُّعاة عن إثبات المسوِّغات الكافية للحقوق، وكذلك لم يعرفوا الإنسان حقّ معرفته، ولم يُوفَّقوا في نشر الفكر الإنساني وترويج فكرة حقوق الإنسان.

فعن شرعة حقوق الإنسان، وتناقضها مع مدَّعيات الفلسفات الإنسانيَّة الحاكمة في الغرب، يقول في كتاب «نظام حقوق المرأة»:

«إن الإعلان العالمي لشرعة حقوق الإنسان موضع تقدير كل إنسان ذي ضمير وتكريمه... ومن وجهة نظر هذا الإعلان يختصُّالإنسان، بما يمتلك من كرامة وشرف خاصَّين به، بمجموعة من الحقوق والحرِّيات التي لا تملكها سائر الكائنات الحيَّة التي تفتقر إلى الكرامة والاعتبار الذَّاتي، وهنا تكمن قوَّة هذا الإعلان...ولكن لا بدَّ من أن نسأل:

ما هي حقيقة هذا الاعتبار الذَّاتي الذي منح الإنسان حقوقاً ميَّزته من الفرس والبقرة والشاة والطائر؟

وهنا ينكشف لنا تناقضٌ واضح بين أساس الإعلان عن حقوق الإنسان من جهة، وبين تقييم الإنسان في الفلسفة الغربيَّة من جهة أخرى.

لقد سقط الإنسان، في الفلسفة الغربيَّة، عن سُلَّم التقييم والاعتبار منذ سنين طويلة...فقد هوى الإنسان إلى مستوى آلة جامدة، وأُنكِرَت روحه وأصالته الإنسانيَّتان، وأضحى الاعتقاد بوجود غاية وهدف من

حركة الطَّبيعة عقيدة رجعية بالية. ولا يمكن التحدُّث في الغرب عن أن **الإنسان أشرف المخلوقات...**»[1].

يبيِّن **مطهَّري** أن المشكلة الاجتماعية التي تشغل البشر، اليوم، هي أنهم نسوا أنفسهم، ونسوا ربَّهم أيضاً، وبدل أن يلتفتوا إلى واقعهم وباطنهم مالوا إلى الدُّنيا الحسِّية والمادِّيَّة. وما دام هذا النَّمط من التَّفكير سائداً، وما دام الإيمان الدِّيني مستبعداً، فلن يلقى هذا الإعلان أي تأييد ومناصرة. «**أليست فرنسا من أوائل العاملين على تطبيق شرعة حقوق الإنسان، فأين كان هذا الإعلان في الحربين العالميتين: الأولى والثَّانية؟ وأين كان في حرب الجزائر؟ أوَ لم يكن هناك حقوق لهؤلاء البشر؟**»[2].

ثم يوجِّه نقداً حادّاً للوجوديَّة الملحدة التي تفسِّر حرِّية الإنسان بالتَّحلُّل من المسؤوليَّة تجاه اللَّه، فيقول:

«**يقول سارتر:**

أنا، وبدليل أنِّي حرٌّ، أقول: ليس للإله وجود؛ لأنَّه لو كان موجوداً لما تمكَّن الإنسان من أن يكون حرّاً، فلو كان هناك إله فمعنى ذلك أن له ذهناً، وقد تصوَّر طبيعتي في ذهنه قبل خَلْقِي، وإذا تمَّ حضوري في ذهنه لا يعود بإمكاني أن أكون حراً، بل سأكون مجبوراً على أن أكون كما كنت في ذهنه»[3].

وقد طُرِح عنوان أصالة الوجود بنحو آخر، ولكن ليس تحت هذا العنوان، فقد جاء، في كلمات علمائنا، وطبعاً وفاقاً لأساس قرآني، أن الإنسان ليس كسائر الأشياء الطَّبيعيَّة، فهو يختار وجوده ويصنعه أيضاً.

---

(1) نظام حقوق المرأة في الإسلام، ص169 ـ 175.

(2) مطهَّري، فلسفة الأخلاق، ص 268 ـ 297.

(3) المصدر نفسه، ص 215 ـ 216.

من هنا، وبحسب الملكات التي يكسبها في حياته، يحشر يوم القيامة على صور مختلفة:

(شعر فارسي)

يا أخي، أَنْتَ لستَ سوى فكرك وما غير ذاك إلاَّ العَظْمُ واللِّحية

فإنْ كان فكرُك زهرةً فالجنَّة وإن شوكة، فأنت حطبُ جَهَنَّم

(شعر فارسي)

إذا كنتَ تطلبُ الجوهَر فأنْتَ معدنٌ وإن كنتَ تبحثُ عن الرُّوح فأنت رُوح

سأفشي لك حقيقة هذا السر، كلُّ ما تبحث عنه فأنت هو.

وليس معنى ذلك أن الإنسان لا يملك طينة وطبيعة وفطرة خاصَّة به، بل معناه أن طبيعة الإنسان هي هكذا؛ أي ما يبحث عنه «يَتَمَظْهَرُ» به.

يعتقد مطهَّري بأنَّ فكرة الإنسيَّة والدِّفاع عن الإنسانيَّة لا يمكن أن تكون منطقيَّة ومقبولة إلاَّ بشرط الاعتقاد بوجود اللَّه:

«هل يمكن أن تتحقَّق تلك المعنوية التي تقبلها غالب المذاهب الفكرية المعاصرة، والتي تسمَّى بالإنسيَّة، من دون أن تتوفر على العمق الذي تقدِّمه الأديان؟ هل يمكن أن يصبح الإنسان موجوداً معنوياً؛ بحيث يتركَّز البعد الإنساني في نفسه، من دون أن يتمكَّن من تفسير نفسه والعالم تفسيراً معنوياً؟ أساساً، هل يمكن أن توجد المعنوية من دون الإيمان بالله، ومن دون الإيمان بالمبدأ والمعاد، من دون الإيمان بمعنوية الإنسان التي تقوم فيه على مبدأ غير مادِّي؟ الجواب عن كل هذه التساؤلات هو النفي»[1].

(1) مطهَّري، حول الثَّورة الإسلاميَّة، ص136 ـ 137.

الأشخاص الذين يُظهِرون محبَّة الإنسان والإنسانيَّة، بناءً على مبدأ المادِّيَّة وإنكار الدِّين لا يملكون منطقاً سليماً؛ لأنَّه من المسلَّم به أن محبَّة الإنسان لا تعني محبَّة هذا الكائن الحي الذي يمشي على قدمين ولو كان مجرماً، وكانت كل مسيرته ضد الإنسانيَّة، وإلا لما كان هناك أساس للتَّفريق بين الإنسان والحيوان والشجرة. من الطَّبيعي أن لا تكون نتيجة المنطق المادِّي الذي يُنزِل الإنسان إلى الحد الحيواني غير ذلك.

ونقول، في جواب الذين يتظاهرون من جانبٍ بالحرص على خدمة الخَلْق وحَمْل همّهم، وينفون، ، ولكنهم من جانب آخر، اللَّه ويهملون أمره:

إن لم يَسِر الإنسان نحو اللَّه، فلن يسعى إلى الحرص على إنسانيَّته. والإنسانيَّة مورد اهتمام اللَّه، واللَّه مورد اهتمام الإنسانيَّة... فإن قلنا: إنَّ الإنسان يوجِّه همَّه إلى أبناء جنسه من دون الالتفات إلى الله، كما في المذاهب المادِّيَّة المعاصرة، فلن نصنع شيئاً لأجله، ويكون ادِّعاؤنا محبته والحرص عليه كذب محض. إن أولئك الذين يدَّعون أنهم يريدون نجاة الإنسان، عليهم أن يسعوا إلى النجاة أنفسهم. ماذا تعني نجاة البشر؟ وممَّ تكون نجاته؟ نجاته من أسر الطَّبيعة، ونجاته من عبوديَّة أبناء نوعه، هذا معنى الحرِّية...فما لم ينجُ الإنسان نفسه من محدوديَّة نفسه لن يتمكَّن من أن ينجي نفسه من أسر الطَّبيعة، ولا من أسر الآخرين.

الإنسان، في الإسلام، هو ذلك المخلوق الذي يهتمُّ بالله؛ ولأنه يهتمُّ باللَّه فسيهتمُّ بالبشر، ويهتم بالآخرين»[1].

الهويَّة الحقيقية للإنسان، في ضوء الرؤية الإسلاميَّة، قائمة على

(1) مطهَّري، الإنسان الكامل، 53 ـ 54.

مبدأ الحقيقة الإلهيَّة، وشهود «الأنا» الحقيقي ليس منفصلاً عن شهود الله. الإنسيَّة ـ بالمعنى الحقيقي للكلمة ـ والإلهيَّة، كلاهما، وجهان لعملة واحدة. **«من عرف نفسه عرف ربَّه»**.

الفصل الثّاني

حقوق الإنسان.. مراجعات تأريخيّة ونقديّة

1. حقوق الإنسان وإشكاليات النظرية والتطبيق
2. رسالة الحقوق ـ الواقع العربي والمثال
3. العدوان على حقوق الإنسان في الحضارة الإسلامية

حقوق الإنسان وإشكاليّات النظريّة والتّطبيق

جولة في حقوق الإنسان عند الإمام عليّ (ع)

د. السيد مصطفى محقق داماد(*)

مقدمـة

حازت مسألة حقوق الإنسان على اهتمام العالم المعاصر، وإن لم تحظ، قديماً، بما تحظى به، اليوم من اهتمام، فإنّه من الواجب الاعتراف بأنّها من قبل عناية، لكن الموضوعات المتعلّقة بها قد زادت ملحوظة في القرن الأخير.

تمثّل هذه الوريقات قراءة في أصول مسائل حقوق الإنسان ومبانيها، وأهمّها عند الإمام عليّ (ع). وتجدُر الإشارة إلى أنّ الحديث عن حقوق الإنسان عند الإمام عليّ (ع) قد يكون أفضل ما وجد في هذه الجهة الحقوقية على الصعيد الإسلامي، وذلك لأنَّه (ع) ـ باعتراف الجميع ـ أفضل شخص مطّلع على الإسلام بعد الرسول (ص)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أخذ بأزمَّة الدولة الإسلامية وصار حاكماً ـ ولو لمدة وجيزة ـ على المجتمع الإسلامي، وواجه في زمان حكومته تنوُّع القوميات واللغات والأديان الخ... أكثر من أي وقت مضى، كما أنّ

(*) باحث ومفكّر من إيران، ترجمة: زين العابدين شمس الدين.

بعض الجماعات السياسية والعقيدية والكلامية كانت آنذاك قد بدأت بالظهور في أطراف الدولة الإسلامية المترامية، إضافةً إلى أنّه مرَّت على تاريخ الإسلام قبل حكومته تجارب حلوة ومرَّة. هذا كله يدل على الأهمية القصوى التي تتمثَّل في دراسة مسألة حقوق الإنسان عند الإمام عليّ (ع).

من الطبيعي أن تتَّصف عملية تحليل كلام الإمام (ع) وأفعاله، من الناحية الحقوقية، بصعوبة بالغة. وذلك لأنّه (ع) ليس رجلاً حقوقياً صرفاً، ولا معلِّم أخلاق وعرفان فقط، كما أنّه ليس أستاذاً تربوياً محضاً، بل هو عالِم بالوحي وبالعالَم غير الماديّ (الماورائي) بكل معنى الكلمة، فضلاً عن كونه ملمّاً بالعلوم الإنسانية، ومفسّراً للقرآن ومبيِّناً للنظام الحقوقي الإسلامي، كما أنّه الحاكم والقائد، علاوة على عشرات من الصفات الأخرى. هذه الأمور هي التي تجعل العلم التحليليّ مشكلاً وتفكيك القواعد أمراً صعباً، لكن مع ذلك حاولت هذه المقالة تقديم قراءة حقوقية أُولى في موضوعة حقوق الإنسان من وجهة نظر الإمام عليّ (ع).

مصطلح «حقوق الإنسان» في الغرب

لم تستعمل كلمة «حقوق الإنسان»، في ما سبق، بالمعنى المصطلح عليه الآن، حتى في الفكر الغربي السابق وحقوقه، فإذا بحثنا في كتب أكبر فلاسفة عصر النهضة في القرن الثامن عشر ـ مثل كانط الذي جعل الإنسان وكرامته مبدأ لفلسفته العملية أكثر من أي فيلسوف آخر ـ لم نعثر على كلمة حقوق الإنسان فيها أبداً.

وفي الواقع، أول ظهور لمصطلح حقوق الإنسان كان في خِضَمّ أحداث الثورة الاجتماعية والسياسية التي قامت في فرنسا، الأمر الذي جعله يرتبط ارتباطاً وثيقاً بجذوره السياسية ليحتفظ بمضمونه السياسي

حتى الآن، مبدياً ممانعة عن تصوّره دونه، من هنا خاطب مصطلح «حقوق الإنسان» أساساً أصحاب السلطة الذين يرَون أنّ من صلاحياتهم ملاحقة مخالفيهم في الرأي والعقيدة.

لذلك، فالمطالب الرئيسية التي اندرجت تحت ظاهرة حقوق الإنسان عبارة عن: حق الحياة، حق الحرية، حق المساواة، حق العدالة والحكم العادل، حق السلامة الشخصية، حق الحماية من الظلم، حق حماية الشرف والسمعة، حق اللجوء إلى بلد آخر، حقوق الأقليات، حق المشاركة في الحياة الاجتماعية، الحق في حرية الفكر والرأي والتعبير، حق حرية اختيار الدين، حق التجمع والإعلان، الحقوق الاقتصادية، الحق في حفظ المال، حق العمل، حق كل فرد بالاشتراك في إدارة الشؤون العامة، حق الزواج وتأسيس الأسرة، حقوق المرأة، الحق في التربية والتعليم، الحق في حفظ الحياة الشخصية، حقّ اختيار مكان الإقامة... ومن البديهيّ أنّ تطبيق هذه الحقوق متوقّف على وجود أصل مسلَّم به يعدّ شرطاً أساسياً لاستيفائها، وهو عدم تعارضها مع حقوق الآخرين، وأن لا يؤدِّي وجودها إلى تعطيل حقوقهم.

وإذا أردنا أن نقسّم هذه المجموعات تقسيماً منطقياً، لوجدنا أنّها تُقسم إلى ثلاث مجموعات:

الأولى ـ الحقوق الشخصية الفردية: وهي عبارة عن حق الحماية والدفاع عن النفس مقابل الآخرين، أو مقابل الدولة والحكومة. والحق في الحياة والسلامة البدنية، والحق في حرية الاعتقاد الديني والأخلاقي، وحقّ الملكية الشخصية.

الثانية ـ الحقوق السياسية: وهي عبارة عن حق المشاركة في الأمور السياسية والاجتماعية، مثل: حرية المطبوعات، حرية العلوم، حق التَّحقيق والتعليم، حرية التجمّع وإنشاء الجمعيات الثقافية.

الثالثة ـ الحقوق الاجتماعية الأوّلية: مثل الحق في العمل والأمن الاجتماعي والتنوُّع الثقافي والاجتماعي وغير ذلك.

أمّا ما هو مرتبط بالعالم الإسلامي من هذه الحقوق، فقد بيّنه «المؤتمر العالمي للعلماء المسلمين»، المنعقد في أيلول (سبتمبر) سنة 1891م، حيث توصّل إلى أنّ الإسلام منذ بروزه كان قد وضع عشرين حقاً من «حقوق الإنسان» بشكل واضح وصريح، مثل الحق في الحياة، الحق في الحماية من الاعتداء والظلم والاضطهاد الحقّ في اللجوء، حقوق الأقليات، حرية الاعتقاد، الحق في الأمن الاجتماعي، الحق في العمل، الحق في التربية والتعليم، وحق المشاركة في جميع الأشكال الاجتماعية.

مصطلح «حقوق الإنسان» التعريف والمحدِّدات

يثير مصطلح «حقوق الإنسان» سؤالاً: لماذا كان «الإنسان» المحور الذي يدور حوله هذا المصطلح، وإلى أيّ حدّ هو كذلك؟

وفي جوابنا عن هذا السؤال ـ مع الإغماض عن الأسباب التاريخية والاجتماعية لنشأة هذا المصطلح ـ يكفي أن نشير إلى أنّ الغرب ـ أو الدولة الغربية بعبارة أوضح ـ توصّلت من خلال تجاربها التاريخية المعقّدة التي كانت قائمة في ما بينها على أساس التَّحالفات تارة والخصومات أخرى، وخصوصاً في القرن الثامن عشر، إلى هذه النتيجة، وهي أنّه من الممكن توفُّر حياة مسالمة للإنسان، إذا كان النظر فيها مقتصراً على الإنسان بما هو إنسان، أي الخالي من الخصائص الأخرى كالدين والسياسية والحسب والنسب والعرق واللون والجنس والجاه والمقام والمال والثروة والقدرة، وسائر الاعتبارات المشابهة، إلاّ عن كونه إنساناً فقط، أي من حيث هو إنسان، لا بوصفه مسلماً أو مسيحيّاً أو يهوديّاً، أو دهريّاً، ولا بوصفه

أسود أو أبيض أو غنيّاً أو فقيراً، أو عالماً أو جاهلاً، أو حاكماً أو محكوماً، أو غير ذلك.

هكذا ظهرت مسألة حقوق الإنسان وراجت، لكنّها بعد ذلك ـ وشيئاً فشيئاً ـ أخذت تتشكّل بمعنى آخر.

فالحق يعدّ ملكاً طبيعياً لكل إنسان، وأمراً ضرورياً له، ومن أكثر المسائل أصالةً في وجوده وماهيّته، فهو لم يُكتسب من أحد، ومن ثم لا يقدر أحد على سلبه منه، كما أنّه ليس حقاً على أحد، بل حق في «شيء»: حق في الحياة، والحرية، وحق في المساواة وغير ذلك، بخلاف الحقوق المترتِّبة على الأشخاص كحق الولد على الوالدين مثلاً وحقّهما عليه، أو حق المرأة على الزوج وبالعكس، فهذه الحقوق تقع مقابل أشخاص وأفراد آخرين، هي نوعٌ من الحقوق يمكن للإنسان ـ بوساطة المال ـ أن يقوم بوظيفته على صعيدها مقابل الطرف الآخر.

شرعيّة حقوق الإنسان

والسؤال الذي طرح الآن هو: إذا كانت شرعية الوظائف الدينية والحقوق المترتبة عليها تنبع من «الوحي»، أو من المصادر القانونية الأخرى، فمن أين تنشأ شرعية الحقوق في ظاهرة حقوق الإنسان؟ بمعنى ما هي الأسس التي تعتمد عليها تلك الشَرعية التي يمكن أن تضمن الجانب الإجرائيّ في هذه الحقوق، و تسنّ لها القوانين الجزائية، بحيث تستوفي هذه القيود؟

الحقيقة أنّ واضعي الأسس الأوَّلية لحقوق الإنسان لم يهدفوا إلى الاعتماد على هذا الدين أو ذاك في إثباتهم لهذه الحقوق، أو على أيّ مرجع تشريعي آخر، بل لم يكن بمقدورهم ذلك، وإلاّ لم يعد موضوع المسألة الإنسان من حيث هو إنسان، لذا كان عليهم أن يعتمدوا ـ لإثبات الشرعية وضمان الجانب التنفيذي لهذه الحقوق ـ على الإنسان نفسه،

وعلى ما ثبت بالبرهان المنطقيّ، وانبثق من جذور فلسفية واضحة، وأن يستندوا إلى أهمّ هذه اللوازم. فوجدوا أنّ «كرامة الإنسان» التي هي أوضح مسألة ملازمة للإنسانية ـ حيث لا تعتمد على أي مصدر أو مرجع آخر، وهي مورد اتفاق جميع البشر في كل زمان ومكان، الأمر الذي تذعن له كافّة الأديان ـ يمكن أن تُعتَمد بوصفها أهمّ أساس بديهي لحقوق الإنسان، فالكرامة أمر لا يمكن أن ينفكّ عن أيٍّ من الحيثيات والاعتبارات الإنسانية الأخرى، وهو يحيط بخصائص كلّ فرد من أفراد الإنسانيَّة نفسها.

هذه هي الخطوة الأوّلية أي أنّهم رأوا «الكرامة الإنسانية» أصل أوَّليّ وجزء أساسي من ماهية الإنسان، لا «الحق».

الخطوة الثانية: حتى يستطيعوا أن يعطوا «الكرامة» ـ التي هي أمر فرديّ خاص ـ اعتباراً عاماً، كان من الضروري التوسل بمسألة «المساواة».

والمساواة في الكرامة مورد اتفاق جميع البشر أيضاً، وهي التي استطاعت وتستطيع أن تقنع جميع الناس بضرورة احترام كلٍّ منهم لحقوق الآخر الشخصيَّة. كما أنّها استطاعت أن تثبت الحق في مساءلة كل من يخالف النظام العام. ولم تكتف المساواة بطرح هذا المعنى الكلِّيّ، بل أمّنت أيضاً الجانب الإجرائي، وضمنت تنفيذه، وأقرَّت بأن يُلاحق ـ ضمن الحدود الإنسانية ـ كل من يتجاوز هذه الحقوق.

ومسألة ضمان إجراء هذه الأمور سوف تؤمّن الجانب العملي للكرامة والمساواة وتخرجها من القوة إلى الفعل، بمعنى أنّ الكرامة والمساواة من الأمور الكامنة في ذات الإنسان، وتحتاج إلى ما يبرزها ـ أي العدالة ـ، بينما العدالة جانب إجرائي يجب أن يصدر من جانب أعلى وجهة أخرى.

إذاً فمسألة العدالة هي المسألة الوحيدة التي كانت مورد اتفاق جميع الناس ـ ولا تزال ـ وتتجلّى عادة في الخطاب العامّ للإنسان مع أصحاب السلطة والحكم، بل في العلاقة أيضاً مع كل من لديه قدرة ولو كانت بسيطة، أو من يملك شيئاً من القرار.

هذه خلاصة الكلام في ظهور فلسفة حقوق الإنسان وأسس شرعيتها.

الأسس الفلسفية لحقوق الإنسان

يرى الإسلام ـ كما يبيِّن القرآن ـ أنّ «الله» هو المحور الأساسي لعالم الوجود، ومن ثم فالإنسان الواقعي هو الإنسان الذي يجعل حياته وفكره وعمله قائماً على أساس الإخلاص لله الواحد الأحد وفي سبيله، وعلى هذا الأساس يكمن منشأ الكرامة الإنسانية ـ في الإسلام ـ في التوجّه الخالص إليه تعالى، كما تشير إلى ذلك الآية الكريمة: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

لكنّ نظرة الغرب إلى الإنسان، في نسيجه العالمي، تغاير هذا الموقف تماماً، فالفكر الغربيّ يعطي الإنسان محوريّةً أساسية، ويعتقد بالأصل الفلسفي القائل: إنّ «الإنسان هو الميزان لقياس جميع الأمور»، وهذا الأصل يعود إلى ما قبل زمن سقراط، بل إنّ أساطير اليونانيين كانت تنطلق من هذا المبدأ، وتبعتها في ذلك جميع مدارسهم الفلسفية، فآلهة اليونانيين وعالمهم والحوادث الخاصة بهم، كانت تدور في فلك الإنسان ورغباته. وقد تسرَّب هذا الاعتقاد شيئاً فشيئاً إلى المسيحية الأوروبية، أي المسيحية التي لم تنشأ من الذين كانوا يعتنقون الدين اليهودي، بل التي نشأت من أشخاص كانوا يعتقدون بديانات أخرى، وهكذا استُبدل الأصل القائل بمحورية «الله» إلى ذاك القائل بمحورية «الإنسان»، وصار الإله بهذا المعنى في خدمة الإنسان وحاجاته.

ويكشف تصوير الذنب بوصفه أمراً شخصياً للإنسان يجب الخلاص منه، عن وجود آليّة إيديولوجية تفرض ضرورة فداء الإله للإنسان في صورة السيد المسيح (ع)، وعملية فداء الإله لنجاة البشر من الذنوب تصبُّ في الواقع في خدمة الإنسان الذي صار هو المحور، ومن دون هذا «الفداء» لا يبقى ـ في نظر هذه الإيديولوجيا ـ أيّ قيمة لهذا الإله أو للسيد المسيح (ع).

وعلى هذا الأساس، احتلّت «محورية الإنسان» اليونانية الغربية، مكان «محورية الله» بوصفها أساساً للدين السامي.

لكن تصوير هذه المحورية، في نظر الإسلام، مختلف أساساً، فالإنسان بفطرته قد يمّم وجهه نحو الخالق الواحد، وهذه الفطرية هي التي تعدّ «محورية الله» جزءاً أصلياً لها. إذاً النظرة الغربية تُغلّب «محورية الإنسان» من هذين الأمرين، بينما يُغلّب الإسلام «محورية الله»، بل لعلّ ما هو موجود في الإسلام هو «محورية الله» فقط، لا أنّ الغلبة لهذه المحورية، وكذلك في الغرب الأمر بالعكس، فالموجود فقط هو محورية الإنسان. وإذا ما كان الفكر مبنيّاً على أساس «محورية الله»، فسوف تكون مصالح الإنسان أيضاً مأخوذة في نظر الاعتبار بشكل أفضل وأكثر كمالاً.

لقد حاولت الكنيسة، طوال التاريخ، أن تحدّ من إطلاق «محورية الإنسان»، وتخضعها لقيودها وأوامرها، لكن في النهاية، استطاعت القوة المحرّكة لـ «محورية الإنسان» أنّ تحرّر الإنسان الغربي من تلك القيود والأوامر الكَنَسيَّة.

وقد ترك هذا الاختلاف ـ بين «محورية الله» في الأديان السامية، وخصوصاً في الإسلام، وبين «أصالة الإنسان» في الثقافة الغربية ـ أثره على حقوق الإنسان، يمكن أن يُختصر بأنّ حقوق الإنسان المستخرجة

من الأديان ينظر إليها من منظار الأمر والإرادة الإلهيين، وحينئذ لا يمكن غضّ النظر عن هذه الأوامر من تمام حيثياتها واعتباراتها. فعندما يُتحدث عن الإنسان وحقوقه في الإسلام، لا يمكن أن يكون ذاك الإنسان مطلقاً، بل سيكون الإنسان المرتبط بالله والمقيَّد بتعاليمه، بينما نرى أنّ الحقوق الإنسانية التي لا تسلّم بأية محدودية للإنسان، سوف تحافظ على هذا الإطلاق مهما أمكن.

مبادئ حقوق الإنسان

أ ـ أصالة الكرامة الإنسانية

أهم مبدأ من مبادئ حقوق الإنسان هو «الكرامة الإنسانية» كما تقدّم، ويشير القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة في الآية: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيَ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: 70].

وفي ذلك يقول الإمام عليّ (ع) في خطبة صفة خلق آدم (ع): «**واستأذن الله، سبحانه الملائكة وديعته لديهم ووصيته إليهم في الإذعان بالسجود له والخشوع لتكرمته، فقال سبحانه: ﴿ٱسْجُدُواْ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ اعترته الحميّة، وغلبت عليه الشقوة، وتعزّز بخلقه النار واستهون خلق الصلصال**»[1].

ومنشأ هذه الكرامة، التي جعلت الملائكة يسجدون لآدم، هو النفخ الذي أجراه الله من روحه فيه(ع). ويشير الإمام (ع)، في هذه الخطبة، إلى مراحل خلق الإنسان فيقول: «**ثم نفخ فيها من روحه فمثّلت إنساناً ذا أذهان يجليها، وفكر يتصرّف بها** »[2]، فمن خلال هذه الكرامة تتشكل الأسس العملية للاحترام، وعلى أساسها تنتظم أكثر الأصول الحقوقية والأخلاقية عنده.

---

(1) الإمام عليّ (ع)، «نهج البلاغة»، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت: 1/ 22.

(2) المصدر نفسه 1/ 21.

وعلى أساس أصل الكرامة هذا، تبنّى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، أصالة حرية الإنسان وعدم عبوديته لأحد، كما نراه بوضوح في المادّة الرابعة فيه: «لا يجوز استرقاب أي شخص أو استعباده»، ويحظر الاسترقاق وتجارة الرقيق بكافة أوضاعهما.

ويقول الإمام (ع) في ذلك ضمن كلام واضح وجميل: **«يا أيّها الناس! إنّ آدم لم يلد عبداً ولا أمَة، وإنّ الناس كلّهم أحرار»**[1].

وفي رواية أخرى عنه (ع): **«الناس كلُّهم أحرار، إلاّ مَن أقرّ على نفسه بالعبودية»**[2].

لكن بما أنّ النِّظام الاجتماعي الغالب قبل الإسلام كان «نظام الرِّقّ»، فقد قامت الحكومة الإسلامية بوضع سلسلة من المقرَّرات والأوامر الفقهية لحثّ تجار الرقيق وسائر الناس على عتق العبيد، فمثلاً، نرى مسألة الكفَّارات الموضوعة على الكثير من المخالفات الشرعية، موجودة في جميع أبواب الفقه تقريباً، وتعدّ مسألة العتق واحدة من أهم مصاديق هذه الكفّارات. وقد بذل الإمام عليّ (ع) جهداً كبيراً في إجراء هذا الحكم الإسلامي، ففي رواية: أنّه (ع) أعتق ألف عبد[3]، كما أنّ الاهتمام بالعتق لم يكن مقتصراً على المسلمين، بل كان يشمل حتى الرقيق من الأقليّات الدينية كذلك، فقد ورد في خبر أنّ أمير المؤمنين (ع) اشترى عبداً نصرانياً وأعتقه[4].

ومما كان يؤخذ في نظر الاعتبار عند العتق، مصالح العبد الدنيوية،

---

(1) الكلّيني، «الكافي»، 8/ 69.

(2) الحرّ العامليّ، «وسائل الشيعة»، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، الطبعة الثانية 1414هـ، قم، 23/ 54.

(3) المصدر نفسه 16/ 32.

(4) المصدر نفسه 16/ 30.

لذلك نهى (ع) عن عتق العبد الأعمى أو العبد المُعقّد[1]، حتى لا يبتلى مثل هؤلاء الأشخاص في مشاكل اجتماعية بعد تحريرهم من الرقّ، فهذا النهي عبارة عن نوع من التأمين الاجتماعي للأشخاص فاقدي القدرة والمعقدين.

وكذلك اعتنى الإمام (ع)، في مدة حكمه، بحماية مبدأ الكرامة، ونبّه عماله على رعاية هذه المسألة، ففي عهده إلى مالك الأشتر يقول (ع): «**وأشعِر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم، ولا تكوننّ عليهم سَبعاً ضارباً تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين وإمّا نظير لك في الخلق، يفرض منهم الزلل، وتعرض لهم العلل، ويؤتى على أيديهم في العمد والخطأ، فأعطهم من عفوك وصفحك...**»[2]. هذا الكلام، وإن كان في ظاهره دستوراً أخلاقياً، لكنّه يمكن أن يؤسِّس للمباني الحقوقية في التعامل بين الحكومة والشعب، ومن الملاحظ أنّ الإمام (ع) لم يقتصر في اعتنائه بكرامة الإنسان وحقوقه على الإشارة إلى الجوانب النظرية للمسألة فحسب، بل لقد لفت نظر الناس إليها بممارسة العملية، وعمل على جعل ثقافتهم قائمة على هذا الأساس. فعندما كان في طريق العودة في حرب صِفّين إلى الكوفة، ومرّ بالشّاميين، وهم شعبة من قبيلة همدان، خرج إليه حرب بن شرحبيل الشبامي وكان من وجوه قومه، وأقبل يمشي معه وهو (ع) راكب فقال له (ع): «**ارجع؛ فإن مشى مثلك مع مثلي فتنة للوالي ومذلّة للمؤمن**»[3].

وفي مكان آخر، روي أنّه عند مسيره إلى الشام لقيه دهاقين الأنبار، فترجّلوا له واشتدّوا عليه، فقال (ع): «**ما هذا الذي صنعتموه**»؟ فقالوا:

---

(1) المصدر نفسه 16/ 27.

(2) «نهج البلاغة»، م.س.، 3/ 84.

(3) المصدر نفسه 4/ 77.

خلقٌ منّا نعظم به أمراءنا، فمنعهم (ع) عن هذا الفعل بقوله: «**والله ما ينتفع بهذا أمراؤكم، وإنكم لتشقّون به على أنفسكم في دنياكم، وتشقون به في آخرتكم، وما أخسر المشقة وراءها العقاب، وأربح الدعة معها الأمان من النار**»(1). فعليٌّ (ع) لم يكن ليرضى أبداً بأن تصاب كرامة الإنسان بلطمة، وإن كانت هذه اللطمة مقابل حاكم مثله.

وإضافة إلى ذلك، لم يكن (ع) يرى ضرورة الحفاظ على كرامة الإنسان حال حياته فقط، بل إنّه أوصى حين وفاته بأن يبقى الإنسان محترماً، أيّا كان هذا الإنسان وإن كان عدوّاً، ويبرز هذا الأمر جليّاً في وصيّته بالنسبة لقاتله ابن ملجم، حيث قال (ع): «**ولا يُمثَّل بالرجل؛ فإنّي سمعت رسول الله (ص) يقول: إيّاكم والمثلة ولو بالكلب العقور**»(2).

ومن جهة أخرى، يشير الإمام (ع) إلى ما يمكن أن يخدش في كرامة الإنسان، معتبراً تكبّر الحاكمين من أهم الأسباب التي تؤدي إلى ذلك، ولذا فهو يذكّر بأمور مهمة بالنسبة للتكبُّر، وخصوصاً تكبُّر الحاكمين فيقول: «**فلو رخّص الله في الكبر لأحد من عباده لرخَّص فيه لخاصة أنبيائه وأوليائه، ولكنّه سبحانه كرَّه إليهم التكابر ورضي لهم التواضع**»(3)، لأنّه يشير إلى ذلك في خطبة القاصعة التي يذمّ فيها التكبر(4).

---

(1) المصدر نفسه 4/ 10.

(2) المصدر نفسه 3/ 77، 78.

(3) المصدر نفسه 2/ 143.

(4) سمّيت هذه الخطبة بهذا الاسم لأنّ الإمام (ع) حقَّر فيها حال المتكبرين، أو أنّها من قطع الماء عطشه إذا أزاله، لأنّ سامعها لو كان متكبراً ذهب تأثيرها كما يذهب الماء بالعطش. المصدر نفسه، 2/ 137.

ب ـ مبدأ السّعي الإنسانيّ إلى الله

يسعى الإنسان، من حيث المبدأ، وضمن توجهات فطرته، نحو الله، فهو يراه بعين القلب لا بعين الحسّ، وهذا السعي ليس عملاً اختيارياً كما أنّه غير جبري، بل هو أمر فطريّ تراد منه الهداية والكمال، لكن لا يعني هذا أنّ الإنسان كان، قبل الوصول إلى الله، يسبح في بحر الضلال والجهل، بل هو يُعلم الله إجمالاً، ويتحرك على أساس هذا العلم الإجمالي سعياً للوصول إليه تعالى:

على صعيد آخر، يعتني الله تعالى أيضاً بعباده، ويعاملهم برحمته وعطفه، وإلى هذه العلاقة الثنائية يشير الإمام عليّ (ع) بقوله: «**اللّهمّ إنك آنس الآنسين لأوليائك، وأحضَرُهم بالكفاية للمتوكّلين عليك، تشاهدهم في سرائرهم، وتطّلع عليهم في ضمائرهم، وتعلم مبلغ بصائرهم، فأسرارهم لك مكشوفة، وقلوبهم إليك ملهوفة، إن أوحشتهم الغربة آنَسَهم ذكرك، وإن صُبّت عليهم المصائب لجأوا إلى الاستجارة بك**»[1].

وقد سأله دعلب اليمانيّ فقال: هل رأيت ربَّك يا أمير المؤمنين؟

فقال (ع): «**أفأعبد مما لا أرى؟**».

فقال: وكيف تراه؟

فقال: «**لا تراه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد منها غير مباين**»[2].

وفي مكان آخر من هذا الكلام يقول (ع): «**تعنو الوجوه لعظمته، وتجبّ القلوب من مخافته**»[3].

---

(1) المصدر نفسه 2/ 221.

(2) المصدر نفسه 2/ 99.

(3) المصدر نفسه.

ويبيّن (ع) اشتياق القلوب لله بعبارة أخرى: «**وتولّهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته**»[1]، أي أنَّ القلوب قد اشتد عشقها وميلها لمعرفة كنهه وصفاته تعالى.

وبهذا البيان، نرى أنّ الإمام (ع) لم يكن ينظر إلى الإنسان بوصفه موجوداً تائهاً حيران لا هدف له فحسب، بل هو موجود يهدف للوصول إلى الله تعالى. وبناء عليه، فإنّ أي عملية تنظيم لحقوق الإنسان يجب أن تحتوي على روحية السير إلى الله والتكامل، وأما التعاليم الحقوقية التي تفترض أنّ للإنسان وجوداً مستقلاً، أو أنّه غير مرتبط بالله، فهي تعاليم لم تؤخذ من منبع الحق والواقع.

وطبيعيٌّ أنّ من يرفض هذا المنبع الصحيح، يقع غالباً في مشاكل تطبيقية، وإلاّ فالجميع يعتقد بأنّ الإنسان موجود له ارتباط بجهة ما.

ج ـ مبدأ الخلود الإنسانيّ

من الأسس المهمَّة الأخرى لحقوق الإنسان في الإسلام، الفكرة القائلة: إنّ الإنسان لن يصل إلى مرحلة العدم والفناء بعد الموت، بل إنّ جسمه سيفنى بينما تنتقل روحه إلى عالم الآخرة، وقد أشار الإمام عليّ (ع) إلى ذلك في وصيّته للإمام الحسن (ع): «**واعلم أنّك إنّما خلقت للآخرة لا للدنيا، وللفناء، لا للبقاء، وللموت لا للحياة، وأنّك في منزلة قُلعَة ودار بُلغَة وطريق إلى الآخرة**»[2].

وفي هذه الوصية، يصف الإمام عليّ (ع): حالة أولئك الذين وصلوا إلى حقيقة هذا الأمر بقوله: «**إنّما مثل مَنْ خَبرَ الدنيا كمثل قوم سفر نبا بهم منزل جديب، فأمّوا منزلاً خصيباً وجناباً مريعاً، فاحتملوا**

---

(1) المصدر نفسه 1/ 162.

(2) المصدر نفسه 3/ 49.

وعثاء الطريق وفراق الصديق وخشونة السفر، وجشوبة المطعم، ليأتوا سعة دارهم ومنزل قرارهم[1].

وأما الذين لم يصلوا إلى هذه الحقيقة، وظنّوا أنّ الدنيا مكان بقاء، وتعاملوا معها على هذا الأساس فقد أخطأوا التطبيق، لذا عبّر عنهم (ع) بعبارة: «**من اغترّ بها**»[2].

ثم يوصي (ع) بأن تعدَّ الآخرة أصلاً مقدَّماً على الدنيا وحاكماً عليها، فيقول في وصيّته لابنه: «**فأصلح مثواك ولا تبع آخرتك بدنياك**»[3].

من هنا، كان من الضروري إرساء حقوق الإنسان على هذا الركن الركين ليلاحظ ما يؤدي إلى السعادة الأبدية في كل حق من هذه الحقوق.

هذه هي أهم المبادئ والأسس الفلسفية التي ترتكز عليها حقوق الإنسان، لكن تبقى علينا الإشارة إلى أنواع هذه الحقوق، وسوف نتعرض للبحث في ثلاثة حقوق مهمَّة في ما يأتي:

أوَّلاً ـ حق الحياة

يعدّ حق الحياة من أهم حقوق الإنسان التي تتفرّع عنها بقية الحقوق الأخرى، وسريعاً ما سيتّضح أنّ حق الحياة هذا من جملة الحقوق، وأكثر ما يستخدم هذا الحق في علاقة الشعب بالدولة للحدِّ من سطلتها عليه، وإن أمكن الاستفادة منه أيضاً على العلاقات الخاصة بين الناس، بمعنى أنّ كل شخص ملزم باحترام حياة الآخرين.

---

(1) المصدر نفسه 3/ 45.
(2) المصدر نفسه 3/ 45.
(3) المصدر نفسه 3/ 39.

لم يقتصر اهتمام الإمام (ع)، في الإشارة إلى أهمية هذا الحق، على توجيهاته فقط، بل إنّه ربّى الذين تخرَّجوا من مدرسته على الاهتمام به، إضافة إلى ذلك بيّن (ع) القوانين والأحكام القائمة على هذا الحق في النظام الحقوقي الإسلامي، مؤكّداً الاهتمام به في حكومته، ومطبقاً إيّاه بدِّقة في أحكامه القضائية.

وقد كان (ع) يبيِّن بشكل عميق وواضح كذلك الآثار الوضعية والاجتماعية المترتبة على عدم احترام حقّ الناس في الحياة.

وتبرز أهمية الحق في قوله: **«ورثتُ عن رسول الله (ص) كتابين: كتاب الله وكتاباً في قراب سيفي**، قيل: يا أمير المؤمنين ما قراب سيفك؟ **قال: من قتل غير قاتله أو ضرب غير ضاربه فعليه لعنة الله»**[1].

وقد أجاز (ع) بهذا البيان الضرب بالسيف إذا لم يؤدِّ إلى قتل الأبرياء، وهذا الأمر نفسه هو الذي يشير إليه في عهده لمالك الأشتر بقوله: **«إياك والدِّماء وسفكها بغير حلّها، فإنّه ليس شيء أدعى لنقمة، ولا أعظم لتبعة، ولا أحرى بزوال نعمة وانقطاع مدَّة من سفك الدِّماء بغير حقها»**[2].

وهكذا لا يقتصر الإمام (ع) على بيان حرمة القتل فحسب، بل إنّه يحذّر مالك الأشتر من آثاره الوضعية والاجتماعية، ففي تتمة هذا الكلام يشير (ع) إلى جزاء هذا الفعل يوم القيامة بقوله: **«والله سبحانه مبتدئ بالحكم بين العباد في ما تسافكوا من الدماء يوم القيامة»**[3].

فهذه التتمة في كلام الإمام (ع) تدلّ على الأهمية القصوى لحق

---

(1) «الوسائل»، 29 / 23.

(2) «نهج البلاغة»، م.س. 3/ 107.

(3) المصدر نفسه 3/ 108.

الحياة، لأنّ هذا الحق سيكون أول مسألة يحاسب عليها الإنسان يوم القيامة فيما لو اقترن القتل بغير الحق، ثم يشير في بقية كلامه إلى أمر مهم جداً، وهو أنّه ينبغي على الحاكم أن لا يتوسل لتقوية حكمه وسلطانه بإراقة الدماء، هذه المسألة التي أثقلت تاريخ البشرية على الدَّوام، ولعلّه لذلك عدَّ الإعلانُ العالميّ لحقوق الإنسان حق الحياة من أولوياته الأساسية.

ثم يشير إلى بعض آثاره الاجتماعية بقوله: «**فلا تقوّيَنّ سلطانك بسفك دم حرام، فإنّ ذلك مما يضعفه بل يزيله وينقله**»[1].

وبعد ذلك يحذِّر (ع) عامله بأنّه في حال التخلف عن هذا الحكم، لن يقبل الله له عذراً أبداً: «**ولا عذر لك عند الله ولا عندي في قتل العمد، لأنّ فيه قود البدن**»[2].

لكنّ الحاكم مع رعاية جميع جوانب الاحتياط، قد يقع في خطأ من هذه الجهة، ويبتلى بقتل إنسان اشتباهاً، فحينئذٍ يجب على الحكومة أن لا تتنصَّل من مسؤولياتها في تحمل هذه الخسارة، كما يجب أن لا تمنع هيبة الدولة وكبرياؤها من الاعتذار لأولياء المقتول وإرضائهم: «**وإن ابتليت بخطأ وأفرط عليك سوطك أو سيفك أو يدك، فإنّ في الوكزة مما فوقها مقتلة، فلا تطمعنّ بك نخوة سلطانك عن أن تؤدّي إلى أولياء المقتول حقهم**»[3].

وهكذا يبيِّن الإمام عليّ (ع) ضمن كلامه ـ قواعد كثيرة للحفاظ على حياة الناس في نسيج النظام الحقوقي الإسلامي، أو أنّه يبيّنها عملياً في

(1) المصدر نفسه 3/ 108.
(2) المصدر نفسه 3/ 108.
(3) المصدر نفسه 3/ 108.

الأحكام التي قضى فيها. ويمكننا الإشارة إلى بعض هذه القواعد والأحكام.

- لزوم القصاص على المولى الذي أمر عبده بقتل شخص آخر[1].
- الحكم بالقصاص على المباشر للقتل والحبس المؤبّد للمساعدة، في مسألة التعاون على القتل، وفيما لو أمسك أحدهما رجلاً، فقتله الآخر[2].
- إنّ المجنون إذا قتل شخصاً يعدّ قتله خطأً[3].
- إنّ القصاص يجري على أتباع الديانات الأخرى[4].
- إنّ ديّة من قتل في ازدحام الناس، يوم الجمعة، من بيت المال[5].
- إنّ دية القتل الناشئ من اشتباه القضاة من بيت المال[6].
- إنّ ديَّة من وُجد مقتولاً في الصحراء فديّته من بيت المال[7].

وهناك العديد من أمثال هذه الأحكام القضائية التي تكشف عن أنّ القواعد الحقوقية في الإسلام قد انتظمت على أساس احترام حياة البشر. وقد افتتح الإمام عليّ (ع) عهده باحترام الإنسان، وسعى كثيراً، في أثناء تولّيه الحكم، إلى إجراء هذه المسألة وتطبقيها عملياً، وكذلك الحال في نهاية حياته، حيث أشار في آخر وصاياه إلى رعاية الاحتياط في الدماء: «**يا بني عبد المطّلب، لا أُلْفَيَنَّكم تخوضون دماء المسلمين**

(1) «وسائل الشيعة»، المصدر نفسه 29/ 47.
(2) المصدر نفسه 29/ 49.
(3) المصدر نفسه 29/ 71.
(4) المصدر نفسه 29/ 110.
(5) المصدر نفسه 29/ 145.
(6) المصدر نفسه 29/ 147.
(7) المصدر نفسه 29/ 148.

خوضاً تقولين: قتل أمير المؤمنين، ألاّ تقتلُنَّ بي إلاّ قاتلي»[1].

ومن الضَّروري التذكير هنا بمسألة، وهي أنّه يستفاد من كلام الإمام عليّ (ع) ـ ومن التعاليم الإسلامية بشكل عام ـ أنّ حرمة قتل الإنسان ليست حرمة تكليفية فقط، بل إنّ الحرمة المذكورة ناشئة من اعتبار حق الإنسان في الحياة، وبعبارة أخرى: إنّما حرّم الإسلام قتل الناس انطلاقاً من اعتقاده بأنّ للإنسان حقاً في الحياة، ويُعدّ قتله تجاوزاً لهذا الحق، والشاهد على هذه الدعوى هو الآية الكريمة: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: 32]. فعلى ضوء هذه الآية، يعدّ قتل الإنسان جريمة في حقِّ الإنسانية جمعاء، ويراد من تشبيه ذلك بقتل الناس جميعاً، إبراز أنّ حق المرافعة والادعاء ثابت للجميع، بمعنى أنّ أي إنسان يُقتل مظلوماً من دون وجه شرعي وقانوني، يمكن لجميع الناس على وجه الأرض أن يطالبوا بدمه.

وهنا يمكن أن يثار هذا السؤال، وهو: إنّ قبح قتل الإنسان إذا كان أمراً مسلَّماً في جميع الأديان والقوانين القديمة، مثل شرعية حمورابي، أو في أوامر الملوك الكبار أمثال قورش، فلماذا إذاً طُرح موضوع حق الحياة في إعلان حقوق الإنسان بوصفه ظاهرةً جديدةً، وأنموذجاً مثالياً مبتكراً للإنسانية؟

الواقع أنّه، على الرغم من كون قتل الإنسان قبيحاً وممنوعاً من الجهة القانونية عند المجتمعات السابقة، إلاّ أنّه لا يمكن إنكار حقيقة مهمَّة مفادها أنّه قبل إعلان حقوق الإنسان لم تكن أنظمة المجتمعات تعدّ حق الحياة للإنسان بما هو إنسان، بل كانوا يقسِّمون الإنسان إلى قسمين: مقرّب وغير مقرّب، والوحيد الذي كان يتمتع بحق استمرار

---

(1) «نهج البلاغة»، المصدر نفسه 3/ 77.

الحياة هو الإنسان المقرّب، أما الآخرون فلم يكونوا يُعاملون بأي احترام، وعلى هذا الأساس كانت تنشب الحروب وكانت الحكومات تقوم بتوسيع حدودها، وترتكب المجازر الجماعية، وتُشَنّ الغارات وتجري عمليات الاسترقاق، وبعبارة أخرى: كان الحكام الظالمون يعطون لأنفسهم الحق في التعدّي على الآخرين وإفنائهم بالمقدار الذي يمكّنهم من تأمين سعادتهم وتلبية حاجاتهم وحاجات الأشخاص القريبين منهم، والذين كانوا يشكّلون بطانة هذا الحاكم والموالين له، تماماً كما ينظر الإنسان اليوم إلى الحيوانات والمصادر الطبيعية الأخرى على أنّها مسخّرة له، ولا يرى أي حق لها في الحياة إلاّ بما يتناسب مع رفاهيته، بل بما أنّه يعدّ نفسه أشرف منها، يمكنه أن يصطاد منها ويربح مقدار حاجته بما يؤمّن غذاءه ولباسه.

ومن المناسب أن نشير إلى أنّ بعض الأديان ـ بناء على فهم عدة من أتباعها ـ تعدّ المسألة من هذا القبيل، فالإنسان بما هو إنسان ليس لديه أي حق في الحياة بل إنّه ينقسم إلى قسمين: قسم مؤمن والآخر غير مؤمن، أما القسم الأول فحياته موضع احترام ورعاية، أما القسم الثاني فلا حق له في الحياة على وجه المعمورة.

يقول مفسّرو التوراة: إنّ الله جعل اليهود شعبه المختار، وهم أشرف أنواع الإنسان، بل أشرف الموجودات على الإطلاق، وقد أوصاهم في الكتاب المذكور بأن يتغلّبوا على الآخرين غلبة لا رحمة فيها، فإذا انتصروا عليهم عليهم أن يقتلوهم جميعاً ولا يبقوا على حيّ، يدمّرون كل أرزاقهم ويخربون ديارهم ويحرقون زرعهم.

لكن لا شكّ في أنّ مثل هذا الفهم لا يمكن أن ينسجم مع المنطق الفطري، ومع معرفتنا بالتعاليم الإلٰهيّة، والتربية الناشئة عن المعارف الإسلامية، بل يمكن القول قطعاً: إنّ هذا النوع من التفسير هو من تحريفات رجال الدين اليهود ومن صُنعهم، لذا يقول القرآن في مقام

النقض على الفكر اليهودي الاستعلائي: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓاْ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُاْ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۝٦ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۚ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الجمعة: 6 و7].

نعم يوجد مثل هذا التفسير في الإسلام أيضاً لدى بعضهم، وهو أنّ على المسلمين أن يحاربوا غير المؤمنين حتى يُسلموا ويدينوا بدين الإسلام، وبتعبير آخر: إنّ الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم ـ في نظر هؤلاء ـ هي المخاصمة والمحاربة، إلاّ إذا لم يكن للمسلمين قدرة على ذلك، ويستند أصحاب هذا الرأي إلى أدلة من الآيات القرآنية والروايات، وسيرة بعض الزعماء المسلمين.

وبناء على هذا التفسير، ليس للإنسان أي حق في الحياة من حيث هو إنسان، بل الإنسان المؤمن هو الذي أن يتمتّع بهذا الحق، أما الإنسان غير المؤمن فلا قيمة لحياته وليس له ذاك الحق.

لكن نحن نعتقد ـ طبقاً للتعاليم الإسلامية ـ بأنّ الإنسان غير المؤمن وإن كان الإنسان المؤمن يُعامل باحترام خاص ولديه حقوق خاصة لأجل إيمانه، له الحق في الحياة، بل الإنسان من حيث هو إنسان لديه كرامة إنسانية وحق في العيش، والشيء الوحيد الذي يسلب هذا الحق منه هو ظلم الآخرين والتعدي عليهم، بحيث يشكّل وجوده خطراً على المجتمع، ويؤدي إلى الفساد في الأرض، فقتل هذا الإنسان هو القتل الوحيد الموصوف بأنّه قتل بالحق، أمّا بقية الناس فحياتهم موضع احترام في التعاليم الإلٰهيّة.

لذا ورد في القرآن: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ﴾ [الأنعام: 151]. وعبارة «القتل بالحق» قد وردت في عدة آيات أخرى، من جملتها آية (32) من سورة المائدة التي تقدّم ذكرها، ففي تلك الآية ذُكر موردان للإعدام المجاز فقط، وعُدَّ قتلاً بالحق وعملاً مشروعاً:

المورد الأول هو القتل، أي عندما يسلب شخص حياة شخص آخر، ويضيّع حقه في الحياة، وهنا أيضاً تمكن المحافظة على حياته، فإنّ ذلك منوط برضا الشخص المعتدى عليه أو وليّه.

والمورد الثاني هو قتل من يمسُّ بالأمن الاجتماعي والنظام العام، وهو «المفسد في الأرض».

وفي نظرنا، فإنّ مفاد التعاليم الإسلامية هو أنّ أي إنسان غير مشمول بالموردين السابقين يبقى حقه في الحياة محفوظاً، ولا يمكن لأيّ شخص أن يعتدي على حياته. لا فرق في ذلك بين المؤمن وغير المؤمن بل هما متساويان، فغير المؤمن ـ كما في حال المؤمن ـ ما لم يصر مصداقاً لأحد الموردين المذكورين فلن يكون محكوماً عليه بالموت لمجرد عدم إيمانه.

أمّا الأمر بالجهاد في سبيل الله، فليس معناه قتل الإنسان لعدم إيمانه، بل هو بمعنى الجهد والسعي في طريق الله ونشر دينه عبر التبليغ والتفهيم، وهنا فقط يسمح بقتل الأشخاص الذين يمنعون من وصول دعوة الحق إلى بقية البشر، ويقفون في وجه الداعين للحق ويحاربونهم ويقاتلونهم أو الذين يؤجّجون الفتن، والقرآن يشهد على ذلك بعدة آيات:

1 ـ ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[البقرة: 190].

يُستوحى من هذه الآية قضيّتان يحسن التوجّه إليهما: الأولى هي أنّ الآية استعملت كلمة «قاتلوا» المشتقّة من مصدر «قتال»، لا كلمة «اقتلوا» المشتقة من مصدر «قتل». ومن الواضح أنّ باب المفاعلة يحكي عن مفهوم المقابلة، وعليه فيكون مفاد الآية هو الأمر بالدفاع لا بالهجوم والغزو.

والقضية الأخرى هي أنّ المفهوم المندرج في كلمة «قاتلوا»، بإضافته إلى القيد الأخير «الذين يقاتلونكم»، يتحدد بخصوص من يقاتل، ويُعدّ الخروج عن هذا الحد تجاوزاً للأمر المسموح به، لأنّه ينطبق عليه عنوان المخالفة.

وتوضيح ذلك أنّه لا يوجد أي وجه شرعي للمواجهة المسلَّحة مع الذين لا يريدون مواجهتكم بالسلاح، وإذا فعلتم ذلك فسوف يعدّ هذا الفعل تعدِّياً على الحد الشرعي، وبعبارة أخرى: إنّ عكس النقيض المنطقي للآية السابقة هو: «ولا تقاتلوا الذين لا يقاتلونكم».

ولا خلاف في أنّ الذين يواجهون المؤمنين بالسلاح بدافع اعتقادي، ويسدُّون الطرق أمام الداعين للحق، ويؤجّجون النار في وجوههم، هم من الممانعين لانتشار دين الله، والمحاربين لله ولرسوله. أما الذين يقومون بذلك بدافع غير اعتقاديّ كالسرقة المسلحة مثلاً، والقتل والإغارة والسلب، فهُم من مصاديق المفسدين في الأرض، وينطبق على كلا النوعين حكم الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [المائدة: 33].

﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٌ﴾ [البقرة: 193، الأنفال: 39]، توضح هذه الآية أنّ الهدف من قتال المحاربين هو دفع الفتنة، ودفع الفتنة يعد نشراً لدين الله كما يستفاد منها أيضاً أنّ الذين يعوقون دعوة الحق هم مفتنون، ويريدون من خلال ذلك أن يُحمِّلوا عقائدهم على الآخرين، من دون أن يفسحوا المجال أمام الناس لسماع قول مخالف لهم، والتشكيك في ما فرضوه عليهم من الأساطير والخرافات السابقة والمتجذِّرة في نفوسهم، والعلم على نقدها وتحليلها.

أما موضوع المرتدّ ـ وهو الذي يدخل في الدِّين، ويعلن إيمانه

والتحاقه بالمجتمع المؤمن، ثم يتولّى عنهم، ويعمل على إيجاد التشكيك والفتور في المجتمع الواحد عبر النفي النظريّ والعمليّ لمعتقداتهم ـ فيمكن أيضاً أن يعد من مصاديق المفسد والمفتن.

وخلاصة القول: إنّه لا يمكن لأيّ شخص أن يتمسّك بمعطيات التاريخ الإسلامي ووقائعه ـ التي كانت بلا شكّ قضايا وحوادث محفوفة بشرائط خاصة وزمان محدد ـ أن ينسب للإسلام مبدأ عدم احترام حق غير المؤمن في الحياة، وأن يظهر هذا الدين وتعاليمه الإنسانية بشكل قاسٍ وعنيف. فهذا نداء عليّ (ع) لمالك الأشتر الذي يسمع التاريخ: **«ولا تكوننّ عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم، فإنّهم صنفان: إمّا أخ لك في الدين وإمّا نظير لك في الخلق»**[1].

ولم يحدّثنا التاريخ أبداً أنّ الإمام علياً (ع) عاقب أحداً من مخالفيه والمتعرضين عليه بالإعدام، إلاّ ضمن الشرائط الخاصة التي تنتهي في الواقع إلى شرطَي الإفساد والفتنة.

وقد جاء، في كتاب الغارات للثقفيّ، أنّ عبد الرحمن بن جندب نقل عن أبيه أنّه عندما وصل إلى الإمام عليّ (ع) خبر مقتل الخرِّيت ابن أرشد رئيس فرقة بني ناجية الذين كانوا من الخوارج قال: «هَوت أمّه، وما كان أنقص عقله وأجرأه على ربه، فإنّه جاءني مرة فقال لي: إنّ في أصحابك رجالاً قد خشيت أن يفارقوك فما ترى فيهم؟ فقلت له: إنّي لا آخذ على التهمة ولا أعاقب على الظن، ولا أقاتل إلاّ من خالفني وناصبني وأظهر ليَ العداوة، ثم لست مقاتله حتى أدعوه وأعذر إليه، فإن تاب ورجع إلينا قبلنا منه وهو أخونا، وإن أبى إلاّ الاعتزام على حربنا استعنّا بالله عليه وناجزناه، فكفّ عني ما شاء الله، ثم جاءه مرة أخرى فقال له: إنّي خشيت أن يفسد عليك عبد الله بن وهب، وزيد بن حصين

---

(1) المصدر نفسه 3/ 84.

الطائي، إنّي سمعتهما يذكّرانك بأشياء لو سمعتها لم تفارقهما عليها حتى تقتلهما أو توثقهما، فلا يفارقان محبسك أبداً، فقلت: إنّي مستشيرك فيهما، فماذا تأمرني به؟ قال: إنّي آمرك أن تدعو بهما فتضرب رقابهما، فعلمت أنّه لا ورع له ولا عقل، فقلت: والله ما أظن أنّ لك ورعاً ولا عقلاً نافعاً، والله كان ينبغي لك أن تعلم أنّي لا أقتل من لم يقاتلني ولم يظهر لي عداوته، ولم يناصبني بالذي كنت أعلمتُكَه عن رأي حيث جئتني في المرة الأولى ووصفت أصحابك عندي، ولقد كان ينبغي لك لو أردتُ قتلهم أن تقول لي: اتّق الله، لم تستحلّ قتلهم ولم يقتلوا أحداً ولم ينابذوك ولم يخرجوا من طاعتك؟»[1].

ثانياً ـ حق الحرّيّة

هناك اختلاف كبير في تعريف الحرية وماهيّتها، لكن يمكن القول إجمالاً: إنّ الحرية بلحاظها الحقوقي عبارة عن نوع من الاستقلال الذاتي في مراحل مختلفة من الحياة، وهي ضرورية من أجل ترقي شخصية الإنسان، ضمن إطار المقررات والضوابط الإلٰهية والعقلائية.

طبعاً يجب الالتفات إلى أنّ مجرد بيان الحرية ليس كافياً، بل الأهم من ذلك هو بناء ثقافة الناس عليها، وإيجاد مجتمع قادر على الاستفادة الحسنة منها، وهذا الأمر كان ظاهراً وجليّاً في حياة الإمام عليّ (ع)، فإنّ الإمام (ع) لم يقتصر على بيان الحرية فقط، بل إنّه أسس بقوله وفعله لهذه الثقافة، وعمل على إيجاد المقوّمات الاجتماعية للاستفادة من الحرية، عبر حثّ الناس على امتلاك روحية الشهامة، والحكّام على التحلي بسعة الصدر، كما أنّه أبرز نفسه ـ على مستوى العمل ـ أسوةً وأنموذجاً كاملاً في ذلك، وإضافةً إلى ذلك أعمال الحرية، فقد قام (ع)

---

(1) إبراهيم بن محمد الثقفيّ الكوفيّ، «الغارات»، تحقيق السيد جلال الدين المحدث، مطبعة بهمن، 1/ 371 - 372.

أيضاً بإرشاد الناس وبيان بعض الحقائق، ومنعهم من سوء الاستفادة من هذا الحق.

وهنا سنشير بإجمال إلى أسس الحرية، ثم نبيّن بعض الموارد التي كان للإمام (ع) فيها ممارسة عمليّة.

أ ــ سعة صدر الحكّام

يبيّن الإمام (ع) بكلام بسيط ومليء بالمعاني أنّ: **«آلة الرئاسة سعة الصدر»**[1] لأنّ هذه الصِّفة تتجلى بوضوح عند الشخص القادر على العقوبة، لكنّه يعفو ويصفح: **«أَوْلى الناس بالعفو أقدرهم على العقوبة»**[2].

ولعل سبب أكثر حالات عدم سعة الصدر عند الحاكم هو الكبر والغرور، لذا يقول الإمام (ع) في خطبته المشهورة القاصعة: **«فلو رخَّص الله في الكبر لأحد من عباده لرخَّص فيه لخاصّة أنبيائه وأوليائه، ولكنّه سبحانه كرّه إليهم التكابر ورضي لهم التواضع»**[3]. وقد أشار الإمام (ع) إلى مشكلة الحكّام بشكل واضح، وبهذا الوضوح أيضاً حذَّر مالكاً الأشتر من الكِبر: **«إياك ومساماة الله في عزمته والتشبُّه به في جبروته»**[4].

وهذا المقدار لم يكن كافياً وحده، بل لا بد من المضيّ إلى أبعد من ذلك، فيجب على الحكّام أن يتعاملوا من دون تكلُّف مع رعاياهم، حتى لا يظن بهم الناس حب التفاخر، من هنا قال أمير المؤمنين (ع) في

---

(1) «نهج البلاغة»، (مصدر سابق) 4/ 42.
(2) المصدر نفسه 4/ 14.
(3) المصدر نفسه 2/ 143.
(4) المصدر نفسه 3/ 85.

خطبة: «**وإنّ من أسخف حالات الولاة عند صالح الناس أن يُظن بهم حب الفخر ويُوضع أمرهم على الكبر**»[1].

والابتعاد عن الكبر هذا يمكن أن يُهَيِّئ الأرضيَّة المناسبة لسماع كلام الآخرين وفي ذلك يؤكد الإمام (ع) على مالك الأشتر: «**واجعل لذَوي الحاجات منك قسماً تفرغ لهم فيه شخصك، وتجلس لهم مجلساً عامّاً فتواضع فيه لله الذي خلقك، وتقعد عنهم جندك وأعوانك من أحراسك وشرطك، حتى يكلمك متكلمهم غير متتعتع، فإنّي سمعت رسول الله (ص) يقول في غير موطن: (لن تقدّس أمّة لا يؤخذ للضعيف فيها حقه من القويّ غير متتعتع)، ثم احتمل الخَرِق منهم والعيّ، ونحِّ عنك الضيّق والأنِف يبسط الله عليك بذلك أكناف رحمته**»[2].

وكذلك يوصي أمير المؤمنين (ع) مالكاً الأشتر بأكثر من ذلك؛ حيث يقول له: «ثم ليكن آثرهم عندك أَقْوَلَهم بمرِّ الحق لك، وأقلّهم مساعدة في ما يكون منك مما كره الله لأوليائه، واقعاً ذلك من هواك حيث وقع»[3].

بل إنّه (ع) ينصح مالكاً بأن يروِّض أهل الورع والصدق على أن لا يُطروه بباطل لم يفعله، لأنّ كثرة الإطراء تُحدث الزهو وتُدني من العزة[4].

وبذلك يتضح كيف عمل الإمام (ع) على تهيئة المناخ المناسب في حكومته لأعمال الحرية، وحسن استخدام الناس لها، وسعى إلى معرفة آفاتها ورفع موانعها.

---

(1) المصدر نفسه 2/ 200.
(2) المصدر نفسه 3/ 102.
(3) المصدر نفسه 3/ 88.
(4) المصدر نفسه 3/ 88.

ب ـ ترغيب النَّاس في التفكير الحرّ

الطريقة الأخرى التي اتّبعها الإمام عليّ (ع) لتهيئة الأجواء المناسبة للاستفادة من الحرية هي نهي الناس عن التبعية العمياء للمستكبرين، ففي خطبة القاصعة يقول (ع): **«ألا فالحذر من طاعة ساداتكم وكبرائكم الذين تكبَّروا على حسبهم، وترفّعوا فوق نسبهم»**[1].

وفي مقابل هذا الكلام يدعو الناس للمشاركة في الحكم وأداء المشورة بقوله: **«فلا تُكلِّموني بما تُكلَّم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يتحفَّظ به عند أهل البادر ولا تخالطوني بالمصانعة»**، ثم يقول: **«ولا تظنّوا بي استثقالاً في حق قيل لي ولا التماس إعظام لنفسي، فإنّه من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يعرض عليه كان العمل بهما أثقل عليه، فلا تكفّوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإنّي لست في نفسي بفوق أن أخطئ، ولا آمن ذلك من فعلي إلاّ أن يكفي من نفسي ما هو أملَكُ به منّي»**[2].

يُستكشف في هذا كلّه أنّ الإمام عليّاً (ع) في صدد بناء مجتمع يمكن للناس فيه أن ينتقدوا الحكّام بسهولة ومن دون خوف أو فزع، ويقيم ثقافة الناس فيه على هذا الأساس، واللطيف أنّ هذه الخطبة ذكرها أمير المؤمنين (ع) في حرب صِفّين، وهو الوقت الذي كان الإمام (ع) فيه في أمس الحاجة إلى الطاعة المطلقة، ومع ذلك قام الإمام (ع) وخطب في الناس وبيَّن حقهم في التفكير بحرية. والأهم من ذلك هو أنّ أمير المؤمنين (ع) طبّق هذا الكلام وأعطى للناس الحرية في ذلك خلال حكمه، مسجّلاً الأنموذج الراقيَ للحاكم الإسلامي في التاريخ.

---

(1) المصدر نفسه 2/ 142.

(2) المصدر نفسه 2/ 102.

ج ـ نماذجُ من حياة عليّ (ع):

كما ذكرنا، فإنّه قد سُجّلت في حياة الإمام عليّ (ع)، وخصوصاً في عهد تولّيه الحكم، بعض الحالات التي كان يتمّ فيها الاعتراض عليه من قبل بعض خصومه ومخالفيه، حتى في أثناء إلقاء خطبته، فيما كان الإمام (ع) في المقابل يجيب على اعتراضاتهم، وأحياناً يبيّن لهم الحقائق ويرفع لهم التباساتهم، وما يهمّنا في هذا الموضوع هو تسليط الضوء على هذه الحالات بلحاظ ما فيها من ممارسة للحرية.

1 ـ سأله صاحبه من بني أسد: كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام، وأنتم أحقّ به؟ فقال (ع): **«يا أخا بني أسد، إنّك لقلق الوضين ترسل في غير سدد، ولك بعد ذامامة الصهر وحق المسألة وقد استعلمت فاعلم..»**[1].

مع أنّ الإمام (ع) نبَّه في هذا البيان الجميل على مسألة تربوية مهمة، وهي ضرورة العلم بعد الاستعلام، إلاّ أنّ الأجمل من ذلك أنّه (ع) جعل السؤال والعلم به حقاً محفوظاً للسائل، والأهم من هذا كله هو التفكيك بين الأمر التربوي والأمر الحقوقي. فسؤال هذا الشخص، وإن لم يُطرح في الوقت المناسب، أو أنّه لم يكن لائقاً، إلاّ أنّ الإمام (ع) تعامل معه بلباقة، فلم يقل له: لا يحقّ لك السؤال ويجب مجازاتك، بل سمع سؤاله وأجاب عنه، لكنّه في الجواب نبَّه إلى جانب تربوي مهمّ. وهو أنّ عليه أن يفهم كلامه جيداً. هذا التفكيك يلاحظ أيضاً في تعامله (ع) ضمن قضايا أخرى، حتى أنّه (ع) في بعض الموارد كان يجيب أحياناً على بعض الأشخاص ببيان بعض الحقائق، لكن مع ذلك لم يكن ـ من الجهة الحقوقية ـ يمنعهم من الكلام والاعتراض، وأمثال هذه النماذج تبدو واضحة في تعامله مع الخوارج.

---

(1) المصدر نفسه 2/ 63.

2 ـ فعندما كان الإمام (ع) مشغولاً بالكلام، اعترض عليه برج ابن مسهر وقال: لا حكم إلاّ لله، فأجاب الإمام (ع) بإظهار شخصيته وبيان وضعيّته وأورد بحقه عبارة قاسية جداً، فقال له: **«أسكت قبّحك الله يا أثرم، فوالله لقد ظهر الحق فكنت فيه ضئيلاً شخصك، خفيّاً صوتك، حتى إذا نعر الباطل نجمت نجوم قرن الماعز»**[1]. لكن مع ذلك لم يمنعه من الكلام ولم يجازه على كلامه هذا.

3 ـ وهذا التصرف نفسه نُقل في تعامله مع الأشعث بن القيس، فحينما كان أمير المؤمنين (ع) يخطب في مجلس عام، قام الأشعث واعترض عليه، فقال: هذا الكلام عليك لا عليك، فبيّن الإمام (ع) في جوابه نفاق الأشعث، وأشار إلى تاريخه المظلم في الإسلام[2].

فالإمام (ع)، هنا، لم يتحدَّث عن حرمان الأشعث من الكلام أو عن ضرورة مجازاته على كلامه، بل احترم حقّه في حرية بيان رأيه من الزاوية الحقوقية.

4 ـ ورُوي أيضاً أنّ شخصاً قال له: «إنك على هذا الأمر ـ أي الخلافة ـ يا ابن أبي طالب لحريص»، فأجابه الإمام (ع) بدليل واضح على بطلان كلامه[3]، من دون أن يجازَيه على قول هذا.

هذا كله يدلّ على أنّ أمير المؤمنين (ع)، بوصفه حاكماً إسلامياً، كان يمنح الحرية للناس، لكن في الوقت نفسه كان يبيّن الكثير من الحقائق والأمور التربوية من خلال إجاباته، بل إنّه (ع) كان يرى أحياناً مخالفات، لكنّه مع ذلك كان يحذّر منها، من دون أن يحدّ من حرية الأشخاص.

---

(1) المصدر نفسه 2/ 114.

(2) المصدر نفسه 1/ 56.

(3) المصدر نفسه 2/ 84.

5 ـ فقد ورد أنّه عندما عزم على المسير لقتال الخوارج قال له بعض أصحابه: «يا أمير المؤمنين، إنْ سرتَ في هذا الوقت خشيتَ أن لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم»، فأجابه الإمام (ع) ثم التفت للناس، وقال: **«أيها الناس، إياكم وعلم النجوم إلاّ ما يُهْتَدى به في برّ أو بحر، فإنّها تدعو إلى الكهانة، والمنجّم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار»**[1].

ثالثاً ـ المساواة

كلمة العدل في الثقافة الإسلامية مليئة بالمعاني، يمكنها أن تشمل حتى معنى المساواة بشكلها المعقول، فقد استخدم الإمام عليّ (ع) كلمة العدل كثيراً في خطاباته، كما نشاهد أثرها بوضوح على منظومة الجهاز الحقوقي والإجرائي، فقد وصف الإمام (ع) العدل، في كلمات مختلفة، بأنّه أقوى أساس[2]، وميزان الله سبحانه الذي وضعه في الخلق[3]، وقوام الرعية[4]، وجمال الولاة[5]، وفضيلة السلطان[6]، وجُنَّة الدول[7]، وتصلح به الرعية[8]، ونظام الإمرة[9]. والحال أنّ المساواة، في كثير من الموارد، هي مصداق للعدل أيضاً، وسوف نكتفي هنا ببيان هذا القسم من العدل، لكن قبل ولوج جوانب هذه القضية، يجب التنبيه إلى أنّ الإمام عليّاً (ع) كان ينظر إلى المساواة بوصفها أصلاً في الأحكام

---

(1) المصدر نفسه 1/ 128.
(2) عبد الواحد بن محمد التيميّ الآمدي، «غرر الحكم ودرر الكلم» 863.
(3) المصدر نفسه 3464.
(4) المصدر نفسه 1954.
(5) المصدر نفسه 854.
(6) المصدر نفسه 1873.
(7) المصدر نفسه 1437.
(8) المصدر نفسه 774.
(9) المصدر نفسه 386.

الحكوميَّة، وإذا أجلنا النظر في عهده لمالك الأشتر خرجنا بهذه النتيجة، وهي أنّ جميع الأوامر التي ذكرها (ع) في هذا العهد تتعلق بجميع الناس الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي، ولا يوجد أي فرق في ذلك بلحاظ الاختلاف القومي أو العرقي أو اللون أو الصنف أو غير ذلك، ويظهر هذا التساوي في ثلاثين فقرة من كلمات هذا العهد ويمكن اختصارها في هذه الكلمات:

الرعية الأفراد الذين يحكمهم نظام سياسي واحد. نظير لك في الخلق: العامة، كل امرئ، عباد الله.

ويمكن تفصيل موضوع المساواة ببيان الأمور الآتية:

أ ـ المساواة في الأخذ من بيت المال.

ب ـ المساواة أمام القانون.

ج ـ المساواة في الرجوع إلى المحكمة الصالحة، والحصول على الحكم العادل.

إضافة إلى هذه الموارد، أقدم الإمام علَيّ (ع) على إلغاء الطبقية عملياً وعلى حماية السمتضعَفين، وسوف نشير إلى ذلك في نهاية المقال.

أ ـ المساواة في الأخذ من بيت المال

كانت الدولة الإسلامية، زمن حكم الإمام عليّ (ع)، تمتدّ على مساحة جغرافية واسعة، وكان مدخول بيت المال كبيراً جدّاً، وأخذاً لذلك بعين الاعتبار، فقد كان اعتماد أي نوع من التفضيل في العطاء، من بيت المال، مفضياً إلى ظهور طبقات متفاوتة بين المسلمين، فيمكن لفريق خاصّ من المسلمين أن يستأثر بالأخذ من بيت المال، بينما يُحْرَم الفريق الآخر من المسلمين من ذلك. لكن الإمام عليّاً (ع)، باعتماده

مبدأ المساواة بين المسلمين في العطاء، واجه أصعب المشاكل، لأنّ التفاضل في الإعطاء من بيت المال كان قد حصل فيه كمرحلة سابقة لحكومته (ع)، فأبو بكر، وإن لم يقبل بما أشار عليه عمر في أن يفاضل بالعطاء في عهده، فإنّ مبدأ المساواة رفع، وتم اعتماد التفاضل في العطاء في العهد التالي، أي في حكومة عمر، وفي ذلك يكتب ابن أبي الحديد: «وأمّا عمر، فإنّه لما ولي الخلافة فضّل بعض الناس على بعض، ففضّل السابقين على غيرهم، وفضّل المهاجرين من قريش على غيرهم من المهاجرين، وفضّل المهاجرين كافّة على الأنصار كافة، وفضّل العرب على العجم»[1]. وقد نقل ابن الجوزيّ مسألة التفاضل في العطاء بشكل مفصّل عن سمكة بن عبد الرحمن، وذكر سهم كل طبقة من بيت المال[2].

فالتعامل مع هذه القضية، لم يكن سهلاً أبداً، لأنّ التفاضل الذي كان قائماً آنذاك، كان قد أخذ شكلاً دينياً وقانونياً، خصوصاً أنّه قد مضى على سُنَّة التفاضل اثنان وعشرون عاماً، ما جعل الناس يعتادون عليها[3]. لذا كان بعضهم يعترض على مساواة الإمام (ع)، بإضفائه صبغة دينية على التفاضل.

وسوف نرى كيف تعامل الإمام (ع) مع الجوانب المختلفة لهذه القضية وكيف سعى إلى إلغاء ظاهرة التفاضل والقضاء على أسبابها، وكيف أحيا سنَّة رسول الله (ص) مرة أخرى في المجتمع الإسلامي.

فمن أهم الأمور التي فعلها أمير المؤمنين (ع) أنّه بيَّن ماهية بيت المال.

---

(1) ابن أبي الحديد، «شرح نهج البلاغة»، دار إحياء الكتب العربية، 8/ 11.

(2) المصدر نفسه 12/ 214 .

(3) المصدر نفسه 7/ 43.

وقبل أن نذكر كلامه (ع)، في هذا الصدد، نعود قليلاً إلى عهد عثمان، فقد نُقل أنّ عثمان أرسل شقيقه الوليد حاكماً إلى الكوفة، وكان ابن مسعود متولّياً لبيت المال فيها، فاستقرضه الوليد من بيت المال، فأقرضه عبد الله ما سأله، ثم إنّه اقتضاه أيّاه، فكتب الوليد في ذلك إلى عثمان، فكتب عثمان إلى عبد الله بن مسعود: «إنّما أنت خازن لنا، فلا تعرض للوليد في ما أخذ من المال»، فطرح ابن مسعود المفاتيح وقال: «كنت أظن أنّي خازن للمسلمين، فأمّا إذا كنت خازناً لكم فلا حاجة لي في ذلك»[1].

إنّ صدور هذا الكلام من عثمان ليس أمراً بسيطاً، بل هو يعرب عن رأي الخليفة وقتئذ ببيت المال، ومن ثَمَّ يمكن أن نرى بسهولة أنّ هذا التقسيم لا بد من أن يكون باختيار الخليفة.

وفي المقابل، كتب الإمام عليّ (ع)، إلى عامله على آذربيجان الأشعث بن قيس: **«وفي يديك مال من مال الله عزَّ وجلَّ، وأنت من خزَّانه حتى تسلّمه إليّ»**[2]. بهذا الكلام يبيّن أمير المؤمنين ماهية بيت المال ووظيفة الخازن بشكل تامّ، فالمال بيد العامل ليس مالاً للحاكم، بل هو مال الله.

لكن قد تثار إشكالية أخرى مهمة في المقام، وهي أنّ منشأ ظاهرة التفاضل في العطاء قد يكون من استنباط القانون نفسه، ما يعني أنّ هذا الأمر قد أخذ شكلاً قانونياً. لذا قام الإمام عليّ (ع) بإلغاء الأرضية التي تساعد على استنباط هكذا نوع من القوانين، فقد خطب (ع) في الناس بعد بيعته بيوم، فقال من جملة ما قاله: **«وأيّما رجل من المهاجرين والأنصار، من أصحاب رسول الله (ص)** يرى أنّ الفضل له على من سواه

---

(1) البلاذريّ، «أنساب الأشراف»، 5/ 30. وانظر أيضاً: «بحار الأنوار»، 31/ 220.

(2) «نهج البلاغة» المصدر نفسه 3/ 6.

لصحبته، فإنّ الفضل النيّر غداً عند الله، وثوابه وأجره على الله، وأيّما رجل استجاب لله وللرسول، فصدق ملّتنا، ودخل في ديننا، واستقبل قبلتنا، فقد استوجب حقوق الإسلام وحدوده، فأنتم عباد الله، والمال مال الله، يُقسّم بينكم بالسوية، لا فضل فيه لأحد على أحد، وللمتقين عند الله غداً أحسن الجزاء، وأفضل الثواب، لم يجعل الله الدنيا للمتقين أجراً ولا ثواباً، وما عند الله خير للأبرار. وإذا كان غداً إن شاء الله فاغدوا علينا، فإنّ عندنا مالاً نقسمه فيكم، ولا يتخلّفنّ أحد منكم، عربي ولا عجمي، كان من أهل العطاء أو لم يكن»[1].

وهكذا يظهر من هذا الكلام أنّ الإمام علياً (ع) نفى أيّ فضل لأصحاب رسول الله (ص) في الأخذ من بيت المال، وحصر فائدة الصحبة بخصوص يوم القيامة، وجعل في المقابل ملاك الأخذ هو الإسلام فقط، ولم يعط لغيره أي دور في مسألة العطاء حتى التقوى.

ونرى أنّ من الأدلَّة التي كان يتمسك بها المطالبون بالتفاضل في العطاء هو اشتراكهم في الجهاد والغزوات، بينما الكثير من المسلمين الآخرين كان قد أسلم بعد الفتح بشكل ظاهري، فجعلوا هذه الأمور سبباً للتمايز، وكانوا يحتجّون على الإمام عليّ (ع) في ذلك[2].

ولكنّ الإمام علياً (ع) كان يستدلّ على صحة عمله بالسيرة النبوية أحياناً وكيف كان النبيّ (ص) لا يفرّق بين الناس في القسمة من بيت المال، وفي ذلك يقول (ع): «**والله سبحانه موفٍّ السابق والمجاهد يوم القيامة أعمالهم**»[3]، وأحياناً أخرى كان يستدل بالقرآن: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13].

---

(1) «شرح ابن أبي الحديد»، 7/ 37.
(2) المصدر نفسه 7/ 41.
(3) المصدر نفسه 7/ 42.

وهكذا صار واضحاً أنّ الإمام عليّاً (ع) لم يترك لظاهرة التفاضل صورة قانونية بوساطة أيّ اجتهاد غير صحيح، خصوصاً أنّه كان من الممكن أن تطلق عناوين مقدسة ودينية في سبيل الحصول على الدنيا، لكن الإمام علياً (ع) ببعد نظره اجتثّ أساس هذه الآغة التي ابتليت بها الدولة الدينية.

إضافة إلى ذلك، فإنّ أصل المساواة في العطاء، في نظر أمير المؤمنين (ع)، كان أصلاً حاكماً وقاعدة عامة، حتى أنّ الحاكم نفسه لا يمكن أن يقبل باشتراط خلاف المساواة حين البيعة، ولذا عندما اشترط عليه طلحة والزبير شرطاً مخالفاً للمساواة قال (ع): **«لا أستأثر عليكما ولا على عبد حبشيّ مجدع بدرهم»**[1].

ونرى أيضاً، أنّ الإمام علياً (ع) لم يراع، في مسألة المساواة، مصلحة مجموعة من شيعته، وإلى أنّ كل حيلة قانونية في هذا المساواة، مصلحة مجموعة من شيعته، وإلى أنّ كل حيلة قانونية في هذا المجال أمرٌ مردودٌ، فقد ورد في رواية أنّ مجموعة من شيعة عليّ (ع) أشارت عليه من باب المصلحة: «لو أخرحت هذه الأموال ففرقتها في هؤلاء الرؤساء والأشراف وفضلتهم علينا حتى إذا استوثقت الأمور عدت إلى أفضل ما أمر الله من القسم بالسوية والعدل في الرعية. فنحن سنتازل عن هذا الجق، لتعطيه لرؤساء القبائل الذين يخاف عليهم اللحاق بمعاوية، وبذلك تستقرّ لك أمور الدولة وتُجتثّ أسباب الفتن». لكنّه (ع) ردّ هذا الفكر المصلحي، وقال لهم: **«أتأمروني ويحكم أن أطلب النصر بالظلم والجَور في من وُلِّيت عليه من أهل الإسلام؟»**[2]. ثم

---

(1) المصدر نفسه 7/ 42.

(2) «وسائل الشيعة»، المصدر نفسه 15/ 105.

أضاف: «والله لو كانت أموالهم ملكي لساويتُ بينهم فكيف وإنّما هي أموالهم»[1].

ومثل هذا التفكير المصلحي أيضاً ورد عن كبار أصحابه (ع) كمالك الأشتر، فقد ورد أنّ الأشتر جاء يوماً إلى الإمام عليّ (ع)، وقال له: «يا أمير المؤمنين، لقد حاربنا مع أهل الكوفة في حرب الجَمَل وانتصرنا معهم على أهل الشام في حرب صِفّين، وكان ذلك وفي وقت كانت قلوبهم مجتمعة، أما الآن فلأنّك تقسم المال بينهم بالسوية، ـ لا تفرق بين شريف ووضيع، ولا بين عربي وعجمي، ولا بين غني وفقير، فإنّ الناس لا طاقة لهم على تحمل عدلك ـ ضعفت بذلك نيّتهم، فتركوك وتوجهوا نحو معاوية طلباً لرغباتهم، فإنّ أهل الدين والحقيقة قد قلّوا، وأكثر الناس يسعون إلى الدنيا ويبيعون دينهم بدنياهم، فلو قسمت هذا المال بينهم لتيمّ قلوبهم نحوك، فينصرك الله بهم ويهزم عدوّك. فأجابه الإمام عليّ (ع): إنّه مع هذه الطريقة التي أعاملهم بها أخاف أن أكون قد ارتكبت شيئاً من الانحراف عن جادّة الحق، وأما تفرُّق الناس فلاستثقالهم الحق والعدل، والله تعالى يعلم أنّ فرارهم ليس لظلم رأوه مني، أو أنّهم وجدوا شخصاً أكثر عدلاً فذهبوا إليه، بل إنّهم فرّوا من الحقيقة إلى الباطل للنيل من حطام الدنيا الزائلة، وسوف يسألون يوم القيامة عما كانوا يعلمون. أما ما ذكرته لي من إعطاء الأموال للأشراف، فلن أعطي حق امرئ لآخرَ أبداً، ولن أطلب النصر بمال المسلمين».

إضافة إلى بيانه النظري للقانون، فقد سعى (ع) إلى تطبيقه بشكل دقيق، وأجاب عملياً على شبهات الذين كانوا ينصحونه، حتى أنّ أخاه عقيلاً اعترض عليه عندما ساوى بين الناس في توزيع المال. فقال: «فتجعلني وأسودَ في المدينة سواء»، فأجابه عليّ (ع): «اجلس، ما كان

---

(1) المصدر نفسه 15/ 106.

ههنا أحد يتكلم غيرك، وما فضلك عليه إلاّ بسابقة أو تقوى»[1].

وفي مورد آخر، روي أنّ امراتين أتتا علياً (ع) عند القسمة: إحداهما من العرب والأخرى من المَوالي، فساوى بينهما في العطاء، فاعترضت عليه العربية وقالت: يا أمير المؤمنين، إنّي امرأة من العرب وهذه امرأة من العجم، فقال الإمام عليّ (ع): **«والله لا أجد لبني إسماعيل في هذا الفيء فضلاً على بني إسحاق»**[2].

وعمّ الإغماض عما تقدم، فإنّ الإمام علياً (ع) منع أيضاً من الاستفادة غير القانونية من بيت المال، ولو كانت استفادة جزئية، ليكون الجميع متساوين في ذلك، حتى لا يستغل بعض المسلمين موقعه أو الفرص التي تتاح له للاستفادة من بيت المال من دون بقية المسلمين، ولو كانت بمقدار الاستعارة أو الاقتراض من بيت المال، حتى لو لم يكونوا يرون في ذلك خلافاً للشرع، إلاّ أنّ أمير المؤمنين (ع) واجه هذا الأمر بشدّة، فعندما أخذت ابنته عقد لؤلؤ من بيت المال عارية، عاتب خازن بيت المال وابنته عتاباً شديداً، وقال لابن أبي رافع ـ خازنه على بيت المال: **«أتخون المسلمين يا ابن أبي رافع؟** فقال له: معاذ الله أن أخون المسلمين، **فقال: كيف أعرت بنت أمير المؤمنين العقد الذي في بيت مال المسلمين بغير إذني ورضاهم؟»**[3].

إضافة إلى ذلك، فقد كان الإمام (ع) يعمل نظارته الدقيقة على عماله حتى لا يصدر منهم أي تباطؤ في المساواة، فنرى الرقابة جليّة في كتابه إلى مصقلة بن هبيرة الشيباني عامله على أردشير خرة **«بلغني عنك أمر إن كنت فعلته فقد أسخطت إلٰهك وأغضبت إمامك، إنّك تقسّم فيء**

---

(1) المصدر نفسه 15/ 105.

(2) المصدر نفسه 15/ 107.

(3) المصدر نفسه 28/ 292.

المسلمين الذي حازته رماحهم وخيولهم وأريقت عليه دماؤهم في من اعتامك من أعراب قومك، فوالذي فلقَ الحبة وبرأ النسمة لئن كان حقاً لتجدنّ بك عليّ هواناً ولتخفّنّ عندي ميزاناً»[1].

وهكذا اتضح أنّ الإمم علياً (ع) اهتمّ اهتماماً كبيراً المساواة على المستوى القانوني، وعلى المستوى العملي لتفويت الفرصة على من يريد استغلال المواقع والمناصب الحكومية استغلالاً سيئاً، وكذلك على المستوى التنفيذي أيضاً، وبذلك تبقى عدالة الإمام عليّ (ع) فخراً في ذاكرة التاريخ، وما مارسه من العدل نقطة مشرقة في تاريخ البشرية المظلم.

ب ـ المساواة أمام القانون

من المساواة تساوي الجميع أمام القانون، ولتفصيل هذه القضية نذكر أمرين مستقلين:

الأول: أنّ الإمام علياً (ع) اعتمد، في مسألة الحد من الانحراف القانوني، على النظرة التبعيضية في أول الأمر، لأنّه لو فرض تعاظم الانحراف في الإسلام واحدة وجهاً شرعياً لشكّل خطراً كبيراً على الكيان الإسلامي، لأنّه سيؤدي إلى هدر حقوق الكثير من المسلمين. وهذا التعامل نراه واضحاً في مواجهة الإمام عليّ (ع) للخوارج، فإنّ الخوارج بسوء استنباطهم من الآيات القرآنية، وضعوا نظاماً حقوقياً يقتضي جعل الأشخاص الذين يرتكبون ذنوباً في عداد الكافرين، ومن ثم يُقصى بحرمانهم من كافة حقوقهم، الاجتماعية. ثم إنّ الخوارج ـ بضيق نظرهم ـ رتبوا هؤلاء الكافرين على حسب اقترافهم للذنوب، وقاموا بإجراء الأحكام الكلية عليهم.

---

(1) «نهج البلاغة»، المصدر نفسه 3/ 68.

يشير ابن أبَي الحديد، في شرح البلاغة، إلى بحث يعدّ مفصلياً في نظر الخوارج من الناحية الحقوقية، يبيّن فيه كيفية استخراجهم للقواعد الحقوقية من آيات القرآن، فمثلاً في آية ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذْهَبُوا۟ فَتَحَسَّسُوا۟ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَا۟يْـَٔسُوا۟ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ ۖ إِنَّهُۥ لَا يَا۟يْـَٔسُ مِن رَّوْحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْقَوْمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: 87]. يعتقد الخوارج بأنّ الفاسق لأجل فسقه وإصراره على الذنب، يائس من رحمه الله، ومن ثم فهو كافر ويعامل كبقيّة الكافرين.

وقد أجرى الخوارج مثل هذا الاستدلال في آيات أخرى من قبيل: ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ مَّقَامُ إِبْرَٰهِيمَ ۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا ۗ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِىٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: 97].

﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44].

﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ (14) لَا يَصْلَىٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَى (15) ٱلَّذِى كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾ [الليل: 14 ـ 16].

﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [آل عمران: 106].

﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ (38) ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ (39) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ (40) تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ (41) أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ﴾ [عبس: 38 ـ 42].

﴿وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فَسَقُوا۟ فَمَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ﴾ [السجدة: 20].

﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ﴾ [التغابن: 2].

فقد فسّر الخوارج هذه الآيات تفسيراً يجعل المذنبين فيها من الكفار، وأجرَوا عليهم الآيات التي تبين أحكام الكفار. وكانت نتيجة

مثل هذا الاستنباط أن يُحرم الكثير من المسلمين من أبسط حقوقهم الاجتماعية ـ ومن ضمنها حق الحياة ـ وأن ينعدم ـ ومن ثمّ ـ القانون العادل.

لكنّ الإمام علياً (ع) وقف في وجه مثل هذا الاستنباط الأعوج، واستدل في محاججاته مع الخوارج بالسيرة النبوية، وعدّد في إحدى خطبه النتائج التي توصلوا إليها والمتنافية مع سيرة الرسول الأكرم (ص) وسائر الأحكام الحقوقية الأخرى، حيث قال في هذه الخطبة: «**وقد علمتم أنّ رسول الله (ص) رجم الزاني المحصن ثم صلّى عليه ثم ورثه أهله. وقتل القاتل وورث ميراثه أهله. وقطع السارق وجلد الزاني غير المحصن ثم قسم عليهما من الفيء ونكحا المسلمات، فأخذهم رسول الله (ص) بذنوبهم، وأقام حق الله فيهم، ولم يمنحهم سهمهم من الإسلام، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله**»[1].

وهكذا استخدم الإمام عليّ (ع) نصوصاً من القرآن والسنة للوقوف أمام الاستنباط الخاطئ للقواعد الحقوقية عند الخوارج.

الثاني: أنّ الإمام علياً (ع) كان يولي أهمية كبيرة لتساوي الجميع أمام القانون، وقد تمّت الإشارة إلى بعض النماذج عند حديثنا عن التساوي في الأخذ من بيت المال، ونشير هنا إلى نماذج أخرى:

فقد ورد، في رواية، أنّ الإمام علياً (ع) خاطب عمر بن الخطاب بأنّ إقامة الحدود على القريب وغير القريب من جملة الأمور التي إذا عمل بها كَفَتْهُ غيرها من الأمور[2].

ويمكن أن نرى الأنموذج العملي لكلام الإمام عليّ (ع) المتقدم في

(1) المصدر نفسه 2/ 7 - 8 .

(2) «وسائل الشيعة»، 27/ 212 و213.

زمن حكومة عثمان، حين كان الوليد بن عقبة ـ شقيقه لكنّه ـ ونتيجة فسقه وتتالي شكاوى أهل الكوفة عليه ـ قام عثمان بخلعه، وحُكم عليه بالجد لتوافر الأدلة الكافية للحكم بذلك، لكنّ أحداً من المسلمين لم يجرؤ على إقامة الحد عليه خوفاً من عثمان، فخاف الإمام عليّ (ع) أن يُعطل الحد، فأخذ السوط ودخل على الوليد، فقال له الوليد: نشدتك بالله والقرابة، فقال الإمام عليّ (ع) «**اسكت أبا وهب، فإنما هلك بنو إسرائيل لتعطيلهم الحدود**»[1]، ثم جلده.

وروي أنّ الإمام علياً (ع) لما حدّ النجاشي ـ وكان يمنياً ـ غضبت اليمانية لذلك، وكان أقربهم إليه وأخصّهم به طارق بن عبد الله بن كعب النهدي، فدخل عليه، فقال: يا أمير المؤمنين، ما كنا نرى أنّ أهل المعصية والطاعة، وأهل الفرقة والجماعة عند ولاة العدل ومعادن الفضل سيان في الجزاء، حتى رأينا ما كان من صنيعك بأخي الحارث، فأوغرت صدورنا، وشتّتّ أمورنا، وحملتنا على الجادة التي كنا نرى أنّ سبيل مركبها النار. فقال عليّ (ع): ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ﴾، يا أخا نهد، وهل هو إلاّ رجل من المسلمين انتهك حرمة من حرم الله، فأقمنا عليه حداً كان كفارته؟! إن الله تعالى يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[2].

وتكمن من الجهة الأخرى قضية مهمّة، وهي لو فرض أنّ شخصاً كان موظفاً للقيام بعمل من قبل الحكومة، وتعدَّى المقدار القانوني المسموح به، لزمت مجازاته ومحاكمته. وهذه المسألة مهمة جدّاً خصوصاً عندما يتحرك هذا الموظف انطلاقاً من إحساسه في تطبيق

---

(1) «شرح ابن أبي الحديد»، 17/ 230.

(2) المصدر نفسه 4/ 89.

القانون، أو أنّه يخطئ مثلاً في ذلك، لذا يقول الإمام عليّ (ع): **«إنّ الله حدّ حدوداً فلا تعتدوها»**[1].

من هنا نرى أمير المؤمنين (ع) عندما أمر قنبراً بإجراء حدٍّ على رجل، فأخطأ قنبر في العدِّ فزاده ثلاث ضربات، أقاده الإمام عليّ (ع) من قنبر بثلاث أسواط[2].

نخلص من ذلك كله، إلى أنّ الإمام علياً (ع) كان يرى أنّ جميع الناس سواسية أمام القانون، ولم يكن يجيز أحد أن يتهرب من إجرائه عليه، أو أن يستغل أحد الموظفين من قبل الحكومة موقعه لظلم الناس.

ج ـ المساواة في المرافعة والحكم العادل

إن رعاية الحكّام لمسألة المساواة بين الناس من جملة الأصول المسلَّم بها في نظام الحكم عند الإمام عليّ (ع)، فقد ورد في كتابه إلى بعض عماله: **«وآسِ بينهم في اللحظة والنظرة، حتى لا يطمع العظماء في حيفك، ولا ييأس الضعفاء من عدلك»**[3].

وشبيه هذه العبارة ورَدَ في عهده إلى محمد بن أبي بكر[4].

ثم بعد ذلك، يبين الإمام (ع) بعض الآثار الاجتماعية للمساواة، إذ لا يعود هناك طمع من العظماء بظلم الحاكم، ولا يعود هناك يأس من الضعفاء في عدله، فهذان العاملان يتركان أثراً كبيراً على استقرار الحياة الاجتماعية والأمنية العامة، لأنّه إذا يئس المستضعفون من العدل وأمل المستكبرون بالظلم، فسوف يفسد المجتمع، ويرى المستضعفون أنّهم فقدوا طريق نجاتهم الوحيد، فيقومون على حكامهم.

---

(1) «وسائل الشيعة»، المصدر نفسه 27/ 175.

(2) المصدر نفسه 28/ 17.

(3) «نهج البلاغة»، المصدر نفسه 3/ 76.

(4) المصدر نفسه 3/ 27.

وقد أوصى الإمام عليّ (ع) شريحاً القاضي بمثل هذا المضمونَ حيث قال له: «**ثم واسِ بين المسلمين بوجهك ومنطقك ومجلسك، حتى لا يطمع قريبك في حيفك ولا ييأس عدوّك من عدلك**»[1].

إلاّ الوصية هذه الوصية تبين أمراً مهماً آخر، وهو أنّ القاضي والجهاز القضائيّ عامة، يجب أن يعملا بعدل واستقلال وإنصاف، بالشكل الذي يجعل حتى الأعداء يعتمدون على حكمه ولا ييأسون من عدله.

وهناك أيضاً مسألة أخرى، وهي أنّ الإمام علياً (ع) يشير في وصيته هذه إلى ضرورة عدم تيئيس الضعفاء من الحاكم، فإنّ الضعيف ينظر إلى الحاكم نظرة أمل ورجاء، فإذا رأى الحاكم يهتم بالعظماء فقط، فسوف يفقد هذا الضعيف أمله ورجاءه في الحصول على العدالة.

أما العدالة في القضاء فهي أهم وأعظم من ذلك، إذ إنّ العدالة يجب أن تكون متوقعة في الحكم ومرجوَّة حتى لو كان الحكم بين الأعداء، وقد ورد أصلٌ لهذا الكلام في القرآن الكريم أيضاً؛ حيث خاطب الله نبيّه: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔاۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42]، ويمكن أن نستفيد من هذه الآية أمرين مهمين، الأول: أنّ هؤلاء القوم إنّما كانوا يسمعون كلام النبي (ص) ليكذّبوه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى آكلون للمحارم أيضاً، لكن مع ذلك إذا أراد النبي (ص) أن يحكم بينهم، كان عليه أن يحكم على أساس العدل، لا على أساس أمور أخرى.

لكن اختيار القاضي للوصول إلى مثل هذه العدالة في غاية

---

(1) «وسائل الشيعة» المصدر نفسه 27/ 212.

الصعوبة، لذا يقول الإمام عليّ (ع): «**ثم اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك في نفسك ممن لا تضيق به الأمور، ولا تمحكه الخصوم، ولا يتمادى في الزلّة، ولا يحصر من الفيء إلى الحق إذا عرفه، ولا تشرف نفسه على طمع، ولا يكتفي بأدنى فهم دون أقصاه، وأوقفهم في الشبهات، وآخذهم بالحجج، وأقلّهم تبرّماً بمراجعة الخصم، وأصبرهم على تكشّف الأمور، وأصرمهم عند اتضاح الحكم**»[1].

وقد وردت وصايا كثيرة مماثلة للقضاة في هذا الأمر[2].

إضافة إلى ذلك، كان (ع) يهتم كثيراً بتطبيق هذه الأمور، فعندما عزل أبا الأسود الدؤلي عن القضاء، فقال له: لم عزلتني وما خنت ولا جبنت؟ قال (ع): «**إني رأيت كلامك يعلو كلام خصمك**»[3].

د ـ القضاء عملياً على عدم المساواة

ما ذكرناه حتى الآن يعرب فقط عن الجانب الحقوقي والأخلاقي للعدل والمساواة، وهنا يجب الاعتراف بأنّ المجتمعات البشرية مبتلاة غالباً بعدم المساواة العملية، فطبقة من المجتمع تعيش حياة مرفّهة، وطبقة أُخرى ترزح تحت مشقة العذاب والفقر. وهنا لا بد من التفكير بمخرج عملي، لذا تمت الإشارة إلى هذه الحقيقة في المادة الخامسة والعشرين من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته، ويتضمن ذلك التغذية والملبس والمسكن والعناية الطبية وكذلك الخدمات، وله الحق في تأمين معيشته في حالات البطالة والمرض

(1) «نهج البلاغة»، المصدر نفسه 3/ 94.

(2) المحقق النوري، «مستدرك وسائل الشيعة»، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1409هـ، 17/ 358.

(3) المصدر نفسه 17/ 359.

والعجز والترمل والشيخوخة وغير ذلك من فقدان وسائل العيش نتيجة لظروف خارجة عن إرادته»[1].

نعود هنا إلى سيرة الإمام عليّ (ع) لنراه يقول في كلام مفعم بالمعاني: «**وظلم الضعيف أفحش الظلم**»[2]. وهذا الكلام يقيم ثقافة الناس ـ أوّل الأمر ـ على أساس عدم ظلم الضعيف لأنّه ضعيف، لكن يجب الفراغ عن ذلك، في المرحلة اللاحقة، والذهاب إلى أعمق من هذا، إذ لا بد من التفكير بالمحرومين أيضاً، لذا يذكر (ع) في كلام شديد: «**ثم الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين وأهل البؤس والزَّمنى، فإنّ في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً**»[3]. ثم يُصدر أمراً بإعطاء هؤلاء الأشخاص قسماً من بيت المال، ومن غلاّت صوافي الإسلام من كل بلد.

والأمر المهم هنا هو أولاً أنّ ما يعطى لهم ليس من تفُّضل الحاكم، بل هو حق لهم، لذا ورد في كلام للإمام (ع): «**وكل قد استُرعيت حقَّه**»[4]. وثانياً: من غير المقبول من الحاكم إهمال هذه الطبقة من الرعية، بحجة الاهتمام بالأمور الكبيرة في حكومته، لذا يقول الإمام (ع) في تتمة كلامه السابق: «**فإنّك لا تُعذر بتضييعك التافه لأحكام الكثير من المهمّ**»[5].

وكما يفهم من عبارة الإمام (ع) فإنّ اهتمام الحاكم بالضعفاء ليس مختصّاً بطبقة من دون أخرى، بل يشمل جميع أفراد الرعية، فكلام الإمام مطلق غير مقيَّد بقيد.

---

(1) البيان العالمي لحقوق الإنسان، المادة الخامسة والعشرون.
(2) نهج البلاغة 3/ 52.
(3) المصدر نفسه 3/ 100.
(4) المصدر نفسه 3/ 101.
(5) المصدر نفسه.

وسيرة الإمام العملية تؤيِّد ذلك، فقد ورد في رواية أنّه مرَّ بشيخ كبير يسأل، فسأل أصحابه: ما هذا؟ فقيل له: شيخ نصرانيّ، فقال (ع): **«استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال»**[1].

وفي مورد آخر، ورد أنّ الإمام علياً (ع) التقى بامرأة على كتفها قربة ماء، فأخذ منها القربة فحملها إلى موضعها، وسألها عن حالها فقالت: بعث عليّ بن أبي طالب صاحبي إلى بعض الثغور فقُتل، وترك عليَّ صبياناً يتامى، فحمل لها الطعام في اليوم التالي وساعدها في إعداده، ولما سجّر التنور ولفحت النار وجهه قال: **«ذق يا عليّ هذا جزاء من ضيَّع الأرامل واليتامى»**[2].

ووظيفة الحاكم ليست منوطة بمن أظهر فقره من المحتاجين، فقد ورد في العبارة التوصية بـ «المُعْتَرّ»، والمعترّ هو الفقير الذي لا يظهر فقره، وكذلك يشير (ع)، في قسم آخر من كلامه، إلى طبقتين أخريين: **«أهل اليتم وذوي الرقّة في السن ممن لا حيلة له ولا ينصب للمسألة نفسه»**[3].

إلى هذا الحد من الحقوق ورد في البيان العالمي لحقوق الإنسان، لكن الإمام علياً (ع) لم يكتف بذلك، ولم يقل: إنّ المساعدة من قبل «الحكومة» فقط حتى للفقراء، بل يجب على «الحكام» أن يعيشوا في حدود العادية، وهنا يكمن السر الذي جعل الحكومة العلوية تمتاز عن الكثير من الحكومات الأخرى، أي أنّ هناك الكثير من الحكومات التي توصل حق الفقراء إليهم، وتضع نظاماً مناسباً للضمان الاجتماعي لكل

---

(1) «وسائل الشيعة»، المصدر نفسه 15/ 66.

(2) المجلسيّ، «بحار الأنوار» 41/ 52.

(3) «نهج البلاغة»، المصدر نفسه 3/ 101 .

فرد، إلاّ أنّ الحكام فيها غير مستعدين للعيش كما يعيش الفقراء، من هنا يوصي الإمام عليّ (ع) مالكاً بقوله: «**فلا يشغلنّك عنهم بطر**»[1]، أي لا تجعل النعمة عليك سبباً لانشغالك عن الفقراء.

والأجمل من ذلك، ما ذكره (ع) لعامله عثمان بن حنيف الأنصاري حين بلغه أنّه استجاب لدعة بعض أهل البصرة، فزهَّده في هذه الأمور بشكل غير مباشر، بقوله: «**إنّك من أتباع إمام قد اكتفى من دنياه بطمريه ومن طعمه بقرصيه، ولم يعدّ لبالي ثوبه طمراً**»، ثم يبين بكلام لطيف: «**ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفًّى هذا العسل ولباب هذا القمح وسنائج هذا القزِّ، ولكن هيهاي أن يغلبني هواي ويقودني جشعي إلى تخيُّر الأطعمه، ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع، أو أبيت مبطاناً وحولي غرثي وأكبا حرّى**»[2].

هذه الطريقة من تعامل الحكام مع الرعية تُعد من مختصات الحكومة العلوية، أي أنّ وظيفة الحاكم فيها ليست مقتصرة على إيصال حقوق المستضعفين إليهم فقط، بل يجب أن يخفِّف عليهم وطأة الفقر بمواساتهم في الزهد الذي يعيشه.

الخاتمة

ما تقدّم حتى الآن كان عبارة عن خلاصة لأهمّ مبادئ حقوق الإنسان وقضاياها في نظر الإمام عليّ (ع)، وكما ذكرنا، في طيات المقال، فالإمام (ع) يعدّ الإنسان موجوداً مكرّماً، وفي الوقت عينه يرى أنّه غير مستقل تماماً بل مرتبط بالله، ويسعى نحو هدف سام، هو الوصول إلى الكمال ولقاء الله. وعلى أساس هذه المبادئ والأصول يجب على الحاكم أن يبني حقوقه وواجباته تجاه الشعب.

---

(1) المصدر نفسه 3/ 101.

(2) المصدر نفسه 3/ 71، 72.

فحقّ الحياة عند الإمام عليّ (ع) أهم حق يجب الحفاظ عليه، وكذلك الحرية، وليس الحرية في الكلام فقط، بل تجب المحافظة عليها حتى في الأعمال وقد رسم الإمام عليّ (ع) ـ بشكل واضح ـ مسارها المناسب في ظل الدولة الدينية.

وإلى أن تصل إلى استتباب العدل وانتشار الحكم العادل، يعدّ الإمام علياً (ع) مظهراً للعدالة الحقيقية، ولا بد من أن تبقى كلمة العدالة مُدَانَةً للإمام عليّ (ع)، كما أنّه يجب اعتبار الإمام عليّ (ع) شهيد العدالة من دون أيّ تردُّد[1].

---

(1) نشكر إدارة مجلة «المنهاج» على إذنهم لإعادة نشر الدّراسة.

رسالة الحقوق ـ الواقع العربي والمثال

كمال السيّد

ظهرت هذه الرِّسالة في ظروف عاصفة جداً، ولم يكتب لها الإعلان من منبر حكومي أو رسمي، فظلّت إرثاً تتناقله الأجيال... أجيال المقهورين في الأرض العربية إلى يومنا هذا.

ولادة معافاة مبرّأة من كلّ ما يشوب الكلمة من أهواء ونرجسيَّة. إنها بحقّ أصداء لضمير الإنسان، ذلك القانون الأخلاقي المودَع في تكوين البشر.

مشاهد من السيرة الذَّاتية لصاحب الرِّسالة

المشهد الأوَّل:

كما تشير البوصلة إلى قطب الشمال، كان هناك شيء ما يتّجه من بعيد يشير إلى بقعة على شطآن الفرات... إلى منائر تنبعث من أعماق المياه... شيء يشبه الروح تفصح عنه الحوادث كما تفصح الأرض عن سرّ البذار.

مضى التَّاريخ يشعل الحوادث هنا وهناك. الخيول تهزّ الأرض وتثير الغبار.. تغِير على المدن في العراقين وفي الحجاز.

فقد الإنسان العربي طمأنينته. . ورحل زمن السلام، وهاجرت الروح بعيداً.

وعندما تغيب الروح، تنطفئ الجذوة المشتعلة التي تضيء للإنسان طريقه في الحياة.

بدت الكعبة ذلك العام كسفينة وسط أمواج بشريَّة متدافعة.

تمتم «زين العابدين» بحزن:

ـ ما أكثر الضجيج وأقلّ الحجيج. . .

وقف سعيد بن المسيّب وسط حشود القرّاء ينتظرون رجلاً يدعوه النَّاس بألقاب؛ فإذا قيل «ذو الثفنات» أو «سيّد العابدين» أو «زين العابدين» أو «السجاد» أو «الزكي» أو «الأمين»، فإن الأذهان تنصرف إلى شابّ في الثلاثين من عمره. . . عليه سيماء النبوّات وقد رسم الحزن لوحة في عينيه تموج فيها غيوم مخزونة بالمطر.

ـ هاهو قادم.

هتف أحد القرّاء وقد أشار إلى جهة تفضي منها قوافل الحجيج.

ورنت الأبصار إلى نبع الطمأنينة في دنيا كلّ ما فيها يدور بعنف.

تهفو له القلوب الحائرة وهي تبحث عن طريق في السَّماء بعدما تشابهت عليها السبل.

انطلق الرَّكب باتجاه الشمال إلى حيث هاجر محمد من قبل؛ سفن الصحراء تطوي المسافات الزاخرة بالرمال. مالت الشمس نحو المغيب، وألقت السفن مراسيها، ليلتقط المسافرون أنفاسهم.

ثمّة شجيراتٌ تحيط بغدير ماء؛ ومضارب لخيام بعيدة، ونسوة يحملن جرار الماء ويتجهن صوب الخيام. غابت الشمس وراء كثبان

الرمال؛ وبدت ذُرى التلال متّقدة بضوء يفور حمرة. شمّر «زين العابدين» عن مرفقيه، وراحت مياه الوضوء تنثال على وجه مضيء فتتساقط حبّاتها محدثة نغماً هادئاً. اتّجه حفيد النبي بكلّيته إلى البيت المعمور وكبّر للصلاة. بدا كتمثال منحوت بخشوع، ما خلا نسمات كانت تحرّك ثيابه البيضاء برفق. خيّم صمت مهيب، لكأن روح الإنسان وهي تتّصل بسبب إلى السّماء، تهيمن على كلّ ما حولها ومن حولها من شجر وحجر وآدميين.

هوى الكائن الأبيض ساجداً للحقيقة الوحيدة؛ كحمامة تبشّر بالسلام. انبعثت كلمات أخّاذة لكأنّها نهر يتدفّق من جنّات الفردوس، تنساب هادئة معبّرة تمسح على القلوب فتهبها السكينة، وعلى الرمال فتغمرها خشوعاً وجلالاً.

النبع المتدفّق يسحر الكائنات بتسبيح الإنسان:

«سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَحَنَانَيْكَ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَعَالَيْتَ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَالْعِزُّ إِزَارُكَ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَالْعَظَمَةُ رِدَاؤُكَ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَالْكِبْرِيَاءُ سُلْطَانُكَ

سُبْحَانَكَ مِنْ عَظِيمٍ مَا أَعْظَمَكَ

سُبْحَانَكَ سُبِّحْتَ فِي الْأَعْلَى

سُبْحَانَكَ تَسْمَعُ وَتَرَى مَا تَحْتَ الثَّرَى

سُبْحَانَكَ أَنْتَ شَاهِدُ كُلِّ نَجْوَى

سُبْحَانَكَ مَوْضِعُ كُلِّ شَكْوَى

سُبْحَانَكَ حَاضِرُ كُلِّ مَلأ

سُبْحَانَكَ عَظِيمُ الرَّجَاءِ

سُبْحَانَكَ تَرَى مَا فِي قَعْرِ المَاءِ

سُبْحَانَكَ تَسْمَعُ أَنْفَاسَ الْحِيتَانِ فِي قُعُورِ الْبِحَارِ

سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ السَّمَاوَاتِ

سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ الأَرَضِينَ

سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ

سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ الظُّلْمَةِ وَالنُّورِ

سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ الْفَيْءِ وَالْهَوَاءِ

سُبْحَانَكَ تَعْلَمُ وَزْنَ الرِّيحِ كَمْ هِيَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ

سُبْحَانَكَ قُدُّوسٌ قُدُّوسٌ قُدُّوسٌ

سُبْحَانَكَ عَجَباً لِمَنْ عَرَفَكَ كَيْفَ لا يَخَافُكَ

سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ

سُبْحَانَ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ».

أمر عجيب! ماذا حدث؟ ما هذا الدويّ الذي تردّده الكائنات، لكأنَّ صوت الإنسان قد فجّر في مكنوناتها الأسرار؛ كما تنفجر من الصخر ينابيع الحياة في لحظة تماسٍ مع الغيب.

الأشواك وذرّات الرمال والشجيرات المتناثرة هنا وهناك، تردّد بصوت يشبه دويّ النحل في نخاريبها: سبحان الله.. سبحان الله.

مرّت لحظات مشحونة سمع فيها أبناء آدم وقد عادوا من الحج الأكبر، تسبيح الكائنات.

فغرت الأفواه دهشة، وانعقدت الألسن في اللَّحظة التي يلج فيها ابن آدم عالَم الملكوت.

رفع الذي عنده علمُ الكتاب رأسه من الأرض، والتفت إلى ابن المسيّب:

ـ أفزعت يا سعيد؟

أجاب سعيد وقد ثاب إلى رشده:

ـ نعم يا بن رسول الله. . .

ـ هذا التسبيح الأعظم. . .

سكت هنيهة ثمَّ أردف:

ـ حدّثني أبي عن جدّي عن رسول اللَّه، قال: لا تبقى الذنوب مع هذا التسبيح، وأن اللَّه جلّ جلاله لمّا خلق جبريل ألهمه هذا التسبيح وهو اسم اللَّه الأكبر[1].

عادت الأشياء إلى طبيعتها، وآب الإنسان إلى عالمه، حيث الأشجار صامتة وذرّات الرمال غافية منذ آلاف السنين؛ وبقي الإنسان يتذكّر لحظة قدسيَّة، ولج فيها الملكوت ثمَّ عاد إلى طبيعته مرّة أخرى.

المشهد الثَّاني:

ـ ألا تذهب إلى المسجد يا أبي؟!

قالت الصبيَّة لأبيها الشيخ. .

تمتم ومياه الوضوء تتقاطر من وجهه:

---

(1) الصحيفة السجّاديَّة، رواية الزهري عن سعيد بن المسيّب.

ـ والله يا بنيّتي إني لأخجل من نفسي . .

ـ ولِمَ؟

ـ لقد رأيت في ظهيرة اليوم مالم أره ولن أراه.

ـ وما رأيت يا أبي؟

ـ رأيت الحسن بن الحسن.

ـ السجين الذي انهالوا عليه بالسياط في مسجد النبي قبل شهرين؟

ـ أجل. . رأيته اليوم يقف على رأس ابن عمّه علي بن الحسين. . فشتمه وأسمعه سيء الكلام. . . والله لوددت أن أصفعه.

ـ وماذا حصل؟

ـ لا شيء، أطرق «السجاد» ولم ينبس ببنت شفة إجلالاً لمسجد جدّه.

سكت الشيخ هنيهة واستأنف حديثه:

ـ فلمّا غادر الحسن المسجد، رفع علي رأسه ونظر إلينا. كنّا جميعاً ساكتين. . وعرف ما في قلوبنا من رغبة في أن نردَّ له الصاع صاعين. . .

وفرحنا عندما قال لنا: قد سمعتم ما قال الرجل وأنا أحبّ أن تنهضوا معي حتى تسمعوا ردّي عليه.

فنهضنا معه وانطلقنا نحثّ الخطى إلى منزل الحسن، وهتف «السجّاد» بابن عمّه فخرجت جارية تسأل عن الطارق فقال: قولي له علي بن الحسين. فخرج إلينا متوثباً، عيناه تقدحان شرّاً مستطيراً.

ـ وماذا حصل يا أبي؟

ـ أمرٌ عجيب يا بنيّتي. لقد ورثوا مكارم الخُلق عن جدّهم. . لم يزد

على أن قال له: يا أخي إنّك قد وقفت علي آنفاً وقلت وقلت.. فإن كان الذي قلته حقاً، فأنا استغفر اللّه منه، وإن كان باطلاً ما قلت، فغفر اللّه لك..

ـ يا لهذا الحلم! فماذا قال الحسن؟

ـ يا بنيتي رأيته يرتجف وقد سقطت العصا من يده وتصبّب جبينه عرقاً.. لكأن الأرض تهتزّ تحت قدميه.. ورأيته يبكي مثلما يبكي الأطفال.. ثمَّ ألقى بنفسه على ابن عمّه وقال: أجل والله قلت فيك ما ليس فيك وأنا أحقّ به.

قال السجّاد وهو يقبّله:

ـ أعرف إنّما دفعك إلى ذلك الحاجة.

وأخرج من جيبه صرّة فيها ألف دينار وناوله إيّاها. وسمعته لمّا عدنا إلى المسجد يقول: ما تجرّعت جرعة أحبّ إليّ من جرعة غيظ لا أكافئ بها صاحبها.

ظلّت الصبيَّة مأخوذة بما تسمع. وتمتمت:

ـ هذه والله مواعظ الأنبياء!

راحت الفتاة تراقب والدها وهو يلج عالَم الصلاة ويرفع كفين معروقتين إلى خالق السماوات والأرضين؛ اللّه ربّ العالمين.

ارتفعت طرقات على الباب.. وخفّت الفتاة لتعرف الزائر..

كانت النجوم قد اجتمعت في السَّماء؛ هتف الطارق:

ـ أنا علي بن الحسين.

صاح الشيخ في حجرته.

ـ واسوأتاه ظنّني مريضاً فجاء يعودني.

وانطلق الشيخ لاستقبال رجلٍ، ما على وجه الأرض شبيه له. ملأت رائحة الطيب فضاء البيت، لكأن الربيع قد حلّ ضيفاً عندهم.

همس السجّاد وقد أضاءت ابتسامة وجهه الحزين:

ـ أقلقني غيابك أبا خالد.

لم يجد الشيخ ما يقوله فنهض يقبّل جبين ضيفه العظيم.

ملأ رأسه من عبير النبوات. وهتف مأخوذاً:

ـ اللَّه أعلم حيث يجعل رسالته.

المشهد الثَّالث:

قوافل الحجيج تنساب في بطون الأودية، لكأنها تصغي إلى نداء إبراهيم؛ الكتل البشريَّة تنطلق صوب أوَّل بيت وضع للنّاس، وموسم هذا العام موسم زحام، بعدما وضعت الحرب أوزارها، ونسي النَّاس أو كادوا، ذكريات حزينة، أو دفنوها في أعماق القلوب.

وتعلو في الآفاق نداءات الحرِّية للإنسان عندما يُعبد اللَّه وحده، وتهتف الحناجر الآدمية: لبّيك اللهم لبّيك.. لبّيك لا شريك لك لبّيك.. إنَّ الحمد والنِّعمة لك والملك لا شريك لك..

وتطفو الكعبة في بحر الأمواج البشريَّة وهي ترفل بثياب الحج البيضاء كحمائم السلام. وهنا يدرك الإنسان أن لا إله إلاَّ الله.. لا ربّ سواه، وأنَّ النَّاس سواسية لا فضل لعربي على أعجمي إلاَّ بالتقوى... فيصغي المرء إلى كلمات اللَّه وهي تتدفَّق في قلب الإنسان: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾، فتتهاوى الحواجز، وتتلاشى الامتيازات، وتتمزّق الحجُب

وإذا المسلم أخو المسلم حقّاً، وإذا القلوب تتطهّر من أدران الشرك.

كان **هشام بن عبد الملك** يطوف حول الكعبة، لا يكترث له أحد ولا يهابه إنسان، وحوله رجاله من أهل الشام.. بذل كلّ ما بوسعه لاستلام الحجر الأسود ولكن الأمواج البشريَّة كانت تصدّه في كلّ مرّة فيرجع خائباً.

بان الحنق في عينه الحولاء.

ألقى بنفسه على كرسي في ناحية من الحرم، وجلس ينظر وينتظر انحسار الأمواج البشريَّة؛ شعر بأنّه ليس شيئاً في هذا المكان، وبدا له الحجر الأسود بعيداً.. بعيداً جدّاً.

وأقبل رجل قد اجتاز الخمسين من السنين، وكان وجهه يضيء كقمر بين الغيوم... وحدث أمر عجيب. تناثرت أسئلة وارتسمت علامات استفهام. تساءل شامي وهو يتطلّع إلى رجل يرفل بحلّته البيضاء الناصعة نصاعة الثلوج في جبال الشام:

ـ من هذا الرجل الذي ينفرج له النَّاس كملك عظيم؟!

وهتف بأصحابه:

ـ أنظروا.. أنظروا.. إنّه يشقّ طريقه بيسر إلى الحجر الأسود.

قبّل الرجل ذو الوجه المضيء الحجر الأسود، واستأنفت الأمواج البشريَّة تدافعها من جديد.

التفت الشامي إلى خليفة المستقبل:

ـ من هذا؟!

ردّ الأحول بغيظ:

ـ لا أدري.

وحده القدر يفسّر مرور الشعراء في لحظات يتوقّف عندها التّاريخ بإجلال.

هتف الفرزدق:

ـ ولكنّي أدري من هو..

تساءل الشامي بشوق:

ـ ومن هو يا أبا فراس؟

فأنشد:

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته ... والبيت يعرفه والحلّ والحرمُ
هذا ابن خير عباد اللَّه كلّهم ... هذا التقى النقي الطاهر العلَمُ
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله ... بجدّه أنبياء اللَّه قد خُتموا
إذا رأته قريشٌ قال قائلها ... إلى مكارم هذا ينتهي الكرمُ
يكاد يمسكه عرفان راحته ... رُكن الحطيم إذا ما جاء يستلمُ
وليس قولك من هذا بضائره ... العرب تعرف من أنكرتَ والعجمُ

استشاط هشام حقداً.. وبدت عينه الحولاء تتراقص في حجرها. وتخطفت الجلاوزة شاعراً نطق روح القدس على لسانه.. وسيق الشاعر مخفوراً إلى السجن، فهذا زمن مصنوع من خشب ونحاس.. زمن لا يعرف للكلمة حرمتها.. زمن غابت فيه الآيات وراء القضبان.

المشهد الرابع:

كانت الرياح شتائية باردة، والليل يغمر بظلمته المدينة. الأزقة مقفرة وقد أوى النَّاس إلى النَّوم، ما خلا بيوت متواضعة؛ كان الضوء يرسل أشعته الواهنة من كوى صغيرة فيها؛ وخلف أبوابها كانت آذان تترقب قدوم «صاحب الجراب».

تساءل **ابن شهاب**، وكان عائداً من قصر الوالي، حين رأى رجلاً يمرّ في الظلام، وكان الرجل ملثّماً ولكنّه عرفه: ما دعاه إلى الخروج في مثل هذه الساعة من الليل؟!

ثم توجَّه إليه قائلاً:

- يا ابن رسول الله! ما هذا؟!

عدّل **حامل الجراب**، جرابه وأجاب:

- أريد سفراً وهذا زادي.

تعجّب **ابن شهاب**:

- دع غلامي يحمله عنك إذن.

رفض **السجّاد** وحاول **الزهري** أن يأخذ الكيس عنه:

- دعني أحمله أنا.. إنَّه زادي وأنا أحقّ بحمله.. أسألك بحقّ اللَّه أن تتركني وتمضي.

وغاب «صاحب الجراب» في زقاق مليء بالليل والبرد.

عدّل من لثامه وطرق باباً صغيراً ووضع شيئاً ثمَّ مضى...

وتوقّف أمام بيت يكاد جداره ينهار. نقر على الباب وترك شيئاً على عتبته، ثمَّ استأنف طريقه في الأزقة والبرد والظلام.

ومرّت ساعات عاد بعدها «صاحب الجراب» بلا جراب، كانت النجوم تشتد بريقاً في السَّماء وقد انفتحت نوافذ الملكوت.

ولج السجّاد محرابه.. وتدفُّق نبع من الصلاة، فقد آن لقاء الحبيب مع محبوبه.. وانساب نهر من كلمات الإنسان وهو يشدو بحبّ بارئ الخليقة:

ـ إلهي من ذا الذي ذاق حلاوة محبّتك فرام منك بدلا؟
ومن ذا الذي أَنِس بقربك فابتغى عنك حولا؟
إلهي فاجعلنا ممّن اصطفيته لقربك وولايتك
وأخلصته لودّك ومحبّتك
وشوّقته إلى لقائك
ورضّيته بقضائك
ومنحته بالنَّظر إلى وجهك
وحبوته برضاك
وأعذْته من هجرك وقِلاك
وبوّأته مقعد الصدق في جوارك
وخصّصته بمعرفتك
وأهّلته لعبادتك
و هيمته لإرادتك
و اجتبيته لمشاهدتك
و أخليت وجهه لك
و فرّغت فؤاده لحبك
و رغّبته في ما عندك
و ألهمته ذكرك
و أوزعته شكرك
و شغلته بطاعتك

و صيّرته من صالحيْ بريّتك

و اخترته لمناجاتك

و قطعت عنه كل شيء يقطعه عنك.

اللهم! اجعلنا ممَّن دأْبُهم الارتياح إليك والحنين

و دهرهم الزفرة والأنين

جباههم ساجدة لعظمتك

و عيونهم ساهرة في خدمتك

و دموعهم سائلة من خشيتك

و قلوبهم متعلِّقة بمحبتك

و أفئدتهم منخلعة من مهابتك.

السَّماء تكتظّ بالنجوم وقد تكاثفت ظلمة الليل، فانطلقت استغاثة قلب الإنسان عندما تنفتح أبواب الملكوت:

يا من أنوار قدسه لأبصار محبيه رائقة!

و سبحات وجهه لقلوب عارفيه شائقة!

يا مُنى قلوب المشتاقين!

و يا غاية آمال المحبين!

أسألك حبّك وحبّ من يحبك!

و حب كل عمل يوصلني إلى قربك

و أن تجعلك أحبّ إلي ممَّا سواك

و أن تجعل حبي إياك قائداً إلى رضوانك

و شوقي إليك ذائداً عن عصيانك

و امنن بالنَّظر إليك عليّ

و انظر بعين الود والعطف إليّ

و لا تصرف عني وجهك

و اجعلني من أهل الإسعاد والحظوة عندك

يا مجيب. يا أرحم الراحمين.

العينان تسحّان الدموع.. دموع الإنسان المفتون بالحبّ الإلهي.. كسماء تمطر على هون.. تغسل الأشجار والأرض فتهتزُّ وتربو.. والدموع تغسل قلب الإنسان فيشرق بنور ربّه وينبض بالحبّ والأمل والسلام.

المشهد الأخير:

ـ ماذا أرى؟

هتف الزهري وقد وقعت عيناه على «السجّاد» بين المحراب والمنبر، وأردف وهو يحثّ الخطى إليه:

ـ ألم يخبرني بأنّه على سفر؟!

أومأ مسلِّماً وهتف:

ـ ياابن رسول اللَّه لست أرى لذلك السفر أثراً؟!

تمتم السجّاد بخشوع من أوشك على الرحيل عن الدنيا:

ـ بلى يا زهري... ولكن ليس كما ظننت، إنَّما هو سفر الآخرة.

ـ والمتاع الذي كنتَ تحمل لم يكن غير صدقات للفقراء؟

وتمتم متأثراً وهو يبتعد:

ـ نِعمَ السفر سفرة الآخرة وخير الزاد التقوى.

انتحى **الزهري** زاوية من المسجد، وكان ما يزال متأثراً، فقال صاحب له:

ـ إنك لا تفتأ تذكر **علي بن الحسين** بخير.

التفت **الزهري** وقد شمّ رائحة تملّق:

ـ ويحك يا هذا، والله لم أرَ ولن أرى مثل **علي بن الحسين** ما حييت... لقد رأيته مقيداً بالحديد وقد أحدق الحرّاس به يريدون إرساله إلى دمشق بأمر عبد الملك؛ فاستأذنتهم في وداعه فلم أملك نفسي عن البكاء، فبكيت وقلت له: وددت إني مكانك وأنت سالم فرفع بصره إليّ وقال:

ـ يا زهري أتظنّ أنّ ما ترى عليّ وفي عنقي يكرثني، أمَّا لو شئت لما كان، وأنّه ليذكرني عذاب الله..

التفت **الزهري** إلى صاحبه وقال:

ـ أتصدّقني لو قلت لك، لقد رأيته يخرج يديه وقدميه من القيود لكأنها خيوط عنكبوت!!

فما مضت أربع ليال حتى عاد الجنود يبحثون عنه في المدينة، فسألت أحدهم عمّا حصل فقال: فقدناه ولم نعثر له على أثر، ووجدنا القيود والأغلال في مكانه.

هتف الرجل:

ـ أمرٌ عجيب.

ـ وأعجب منه هو أني لما قدمت بعد ذلك على عبد الملك وأخبرته

بما رأيت قال: لقد جاءني يوم فقده الحراس فدخل علي وقال: ما أنا وأنت؟

فقلت له: أقم عندي في الرحب والسعة.

فقال: لا أحب، ثمَّ خرج، فوالله لقد امتلأ قلبي منه رعباً.

وحدّثني طاووس مرّة قال: رأيت رجلاً يصلّي في المسجد الحرام تحت الميزاب يدعو ويبكي في دعائه، فجئته حين فرغ من الصلاة فإذا هو **علي بن الحسين** ـ عليه السلام ـ فقلت له: يا ابن رسول اللَّه، رأيتك على حالة كذا ولك ثلاثة أرجو أن تؤمنك من الخوف، أحدها: أنك ابن رسول الله، والثَّاني: شفاعة جدّك، والثَّالث: رحمة الله؟ فقال: يا طاووس أمّا إني ابن رسول الله (ص) فلا يؤمنني وقد سمعت اللَّه تعالى يقول: ﴿فَلَآ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَآءَلُونَ﴾، وأمّا شفاعة جدّي فلا تؤمنني لأنَّ اللَّه تعالى يقول: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾، وأمّا رحمة اللَّه فإنَّ اللَّه تعالى يقول: ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، ولا أعلم أني محسن.

وأردف **الزهري** وهو ينهض للصلاة:

ـ ولقد مضت عليه عشرون سنة وهو يبكي أباه ويقول:

إنّما أشكو بثي وحزني إلى اللَّه وأعلم من اللَّه ما لا تعلمون. والله ما رأيت قرشياً أفضل من **علي بن الحسين**.

وتمر الساعات بطيئة، في ليلة تسمّرت النجوم في سمائها.

ولم تغمض عيون المدينة. . . الرياح الباردة تجوس الأزقّة. . تعوي وهي تطرق الأبواب. . والنوافذ.

حتى إذا طلع الفجر. . سكن كلّ شيء، وقد انطفأت النجوم وانبعثت صرخة في قلب الغبش الرماديّ.

لقد رحل **علي بن الحسين**؛ وعندها عرف النَّاس هويَّة الرجل الذي كان يجوس أزقة المدينة في الليل، ويهب الفقراء الفرحة والدفء والأمل.

ولمّا انثالت عليه المياه.. رأى النَّاس على ظهره مثل ركب الإبل.

سأل رجل مدهوشاً:

ـ ما هذا؟

أجاب حفيد له:

ـ لقد كان يحمل على ظهره جراباً كلّ ليلة فيطوف منازل الفقراء.

بكى الرجل بمرارة. لقد رحل السلام فالمدينة يلفّها برد وظلام.. وعامنا عام حزن.

كانت المدينة تبكي.. تبكي رحيل الأشياء الملوّنة. لم يبق منها سوى طيوف تحلّق في سماء الذكريات. وفي دمشق تقام الأفراح.. والوليد الملك العربي يتلقى أنباءً بهيجة.. فمملكته تتوسع شرقاً وغرباً، وكنوز المدن المقهورة تتدفّق صوب دمشق؛ غير مكترث لما حل بأنطاكيا وقد دمّرتها الزلازل.

ولكن هل يتوقّف التَّاريخ عند هذه النهاية؟!

ـ﴿كَلَّآ إِذَا دُكَّتِ ٱلْأَرْضُ دَكًّا دَكًّا * وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا * وَجِاْىٓءَ يَوْمَئِذٍۭ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ ٱلْإِنسَٰنُ وَأَنَّىٰ لَهُ ٱلذِّكْرَىٰ * يَقُولُ يَٰلَيْتَنِى قَدَّمْتُ لِحَيَاتِى * فَيَوْمَئِذٍ لَّا يُعَذِّبُ عَذَابَهُۥٓ أَحَدٌ * وَلَا يُوثِقُ وَثَاقَهُۥٓ أَحَدٌ * يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى﴾. لم يكن هذا الاسترسال في إضاءة تلك المشاهد المتألقة الخالدة، إلاَّ لنؤكّد نقطة جوهرية، وهي أن النبع الوحيد لحقوق الإنسان إنَّما هو نبع أخلاقي، كما أن الضمانات الإجرائية إنَّما هي أخلاقيَّة أيضاً بالدَّرجة الأولى، ثمَّ تأتي الخطوة الأولى

في تحول المنظومة الأخلاقيَّة إلى نظام حقوقي، ومجموعة من القوانين اللاّزمة التنفيذ، وهذا ما استطاع الغرب تحقيق مساحات منه تدعو إلى الإعجاب؛ لأن الأزمة التي تعصف بالوطن العربي الممتد من المحيط إلى الخليج ليست فكرية، وإنَّما هي في الصميم أزمة أخلاقيَّة، تجعل كلّ ما ينتج في هذا المضمار مجرّد هراء أو حبراً على ورق.

وهذا في تصوُّري ما ندّد به القرآن الكريم في قوله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ * كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[1] وتكمن المحنة في أنّه حتى الرّسالات الإلهيَّة التي هي بلاغات مبرأة من الأهواء البشريَّة سرعان ما تقع في أيدي البشر؛ فتنتقل بعد وهلة من الإنسان الإلهي إلى الإنسان الإله أو الذي يتحدّث باسم الإله.

من أجل هذا يقول القرآن الكريم: ﴿قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾[2].

إن قوى الشر التي تتمظهر في أشكال مختلفة، تنزع باستمرار إلى خنق الأصوات التي تنادي بحقوق الإنسان وكرامته. وما ظاهرة قتل الأنبياء والفلاسفة والمصلحين إلاَّ تعبير عن هذا النزوع المستمر للشر.

إن إرادة الشر لا تتحمّل وجود أي شيء يذكّر بالقانون الأخلاقي أو يدعو إليه؛ ولهذا امتدت خناجر الشر إلى ناقة بريئة خرجت من قلب الصُّخور.. قُتلت مع فصيلها الصغير، وكانت هذه الجريمة تعبيراً عن إرادة شريرة لا ترى مكاناً للبراءة والحق.

وما يلفت النَّظر هو أن صاحب الرّسالة يصنّف مجتمعه إلى ستة أصناف، وهو تصنيف ينسحب على عصرنا تماماً. يقول (عليه السلام):

---

(1) سورة الصَّف: الآيتان 2 ـ 3.

(2) سورة الإسراء: الآية 95.

«النَّاس في زماننا على ست طبقات: أُسدٌ وذئاب وثعالب وكلاب وخنازير وشياه، فأمّا الأُسد فملوك الدنيا يحب كل واحد منهم أن يَغلب ولا يُغلب.وأما الذئاب فتجاركم يَذُمون إذا اشِتَروا ويَمْدَحُون إذا باعوا. وأمَّا الثعالب فهؤلاء الذين يأكلون بأديانهم ولا يكون في قلوبهم ما يصفون بألسنتهم. وأمَّا الكلاب فيهرون على النَّاس بألسنتهم ويُكَرّمها النَّاس من شرّ ألسنتها. وأمّا الخنازير فهؤلاء المخنثون وأشباههم لا يُدعون إلى فاحشة إلاّ أجابوا. وأمّا الشياه فالمؤمنون الذين تجز شعورهم ويُؤكل لحومهم ويُكسر عظامهم».

ثمَّ يتساءل بمرارة: **«فكيف تصنع الشاة بين أَسدٍ وذئبٍ وثعلبٍ وكلبٍ وخنزير»[1]؟!**

وَمِنْ قَبلُ تساءل الإمام علي قائلاً: **«إذا كان الراعي ذئباً فالشاة من يحفظها»[2]؟!**

وإنّك لتجد في التَّاريخ العربي، كما هو الحال في تاريخ الأمم الأخرى، أن النماذج الخمسة كلّها وبلا استثناء تربعت على سدّة الحكم، فالأسود في تاريخنا القديم والحديث ضمّت إلى خصالها خصال النماذج الأخرى. إنك لتجدهم ذئاباً وكلاباً وخنازير أيضاً، فذلك الذئب الذي تجده يتحدّث عن اقتصاديات القطاع العام واقتصاد الدَّولة، إنَّما يتحدّث عن اقتصاده هو وأسرته، ولا يستطيع أحد أن يتأوّه من سياطه؛ لأن كلابه البوليسية تنتشر في كلّ مكان؛ وخلال ممارسته الحكم يحصل الاندماج المذهل بين بيت المال وبيته!

إن علي بن الحسين بن علي هو حفيد ذلك الإنسان العظيم الذي ترجم القانون الأخلاقي إلى نظام حقوقي، ويوم قال عن جماهير الأمّة

(1) الشيخ الصدوق، «الخصال، أبواب الستة».
(2) جورج جرداق، «روائع نهج البلاغة»، ص224.

إنهم: **«إمّا أخ لك في الدِّين أو نظير لك في الخلق؟»**، لم يكن سجيناً في زنزانة انفراديَّة أو فيلسوفاً على قمّة جبل، وإنَّما كان حاكماً عاماً على الشرق الأوسط بأسره. وهذه التَّجربة الفريدة في الحكم ظلّت تشعّ بكلّ وهجها الأخلاقي وبكلّ النظم الأخلاقيَّة، التي شاء لها القدر أن تتجسّد في واقع الحياة وتغدو مركز إشعاع، يؤكّد إمكانية التَّطبيق ويبدد عنها غيوم المثالية والرومانسية. أصغ إليه وهو يقول:

ـ «ينبغي لمن ولي أمر قوم، أن يبدأ بتقويم نفسه قبل أن يشرع بتقويم غيره، وإلا كان بمنزلة من رام استقامة ظل العود قبل أن يستقيم ذلك العود»!

ـ «أشقى الرعاة من شقيت به رعيته».

ـ «ما أقبح الغدر من السلطان».

ـ «العدل صورة واحدة والجور صور كثيرة؛ ولهذا سهل ارتكاب الجور وصعب تحرّي العدل».

ـ «عدل السلطان خير من خصب الزمان».

ـ «العامل بالظّلمِ والمعينُ علَيه والراضِي بِه شُركاءُ ثلاثة»[1].

وبالرغم من صخب الحوادث، فقد صدرت رسالة الحقوق متوازنة؛ لأنها نبعت من نفس إنسانيَّة عميقة الغور، وهكذا هي الأعماق دائماً مغمورة بالجلال مفعمة بالطمأنينة.. حتى تلك المأساة الدامية في ظهيرة عاشوراء سنة 61 هـ ـ وقد شهد تفاصيلها المؤلمة ـ ما تلقى منها سوى الوهج الأخلاقي الحضاري. ولعلّ آخر مشهد ظل في ذاكرة زين العابدين هو منظر والده الحسين يحمل ابنه الرضيع الظامئ، يطلب له

(1) المصدر السابق، ص224 ـ 228.

قطرة ماء من نهر الفرات الزخّار؛ فكان نصيبه سهم من جندي «الحكومة» ينبت في رقبته الرقيقة... لحظتها ملأ والده كفّه من تلك الدِّماء الورديَّة، ورمى بها نحو السَّماء قائلاً: «**اللهم لا يكن أهون عليك من فصيل ناقة صالح**»[1]!

من أجل هذا كان يوم عاشوراء أطول يوم في التَّاريخ العربي؛ لأنّه يشكِّل علامة سؤال كُبرى حول مشروعية السُّلطة في كلّ الأرض العربية والإسلاميَّة الممتدة من «**طنجة**» إلى «**جاكرتا**»... «**ومن عدن إلى سمرقند إلى أفريقيا إلى سيف البحر ممَّا يأتي الجزر وأرمينيا**».

وقبل البدء في استعراض بنود هذه الرِّسالة الحقوقية الهامّة، نشير إلى أن قيمتها الأساسيَّة تكمن في أنَّها صادرة من نفس إنسانيَّة، بلغت من مراتب السمو والكمال ما كتب لها الخلود المقرون بالإجلال والاحترام.

من نفس تشعر بامتداداتها في جذور الأزل إلى الأبد، فجاءت شمولية في الزمان والمكان والإنسان؛ وهو إحساس يشعرك بوشائج الكون والطَّبيعة والمجتمعات البشريَّة، وتلك الحقوق المتبادلة بين عناصر العالم بأسره؛ كما أن قوّتها أيضاً تكمن في أنَّها صدرت في وقت كانت فيه الخيول العربية ـ التي أُريد لها أن تفتح العالم على منابع النُّور ـ قد ارتدّت لتسحق كرامة الإنسان العربي المسلم وتدوس على حقوقه، في كلّ مكان يرتفع فيه صوت غير صوت التسبيح بمجد السلطان.

ومن المؤكّد أن تحويل مفردات هذه المنظومة الأخلاقيَّة التي اشتملت عليها الرِّسالة إلى نظام حقوقي، سيكون أكبر انجاز حضاري يقوم به المجتمع العربي في العصر الراهن.

---

(1) في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد بطهران كانت عدسة المصور تتصفح وجوه الرؤساء العرب؛ في ما كانت تلاوة معطرة رائعة يصدح بها القارئ «منصوري» الذي أبدع في قراءة سورة الشمس. التي ذكرت مصرع الناقة.. ناقة اللّه وقد انبجست دموع الكثيرين في مشهد لا ينسى.

ترتكز المنظومة الحقوقية على محور أساسي بالغ الأهمية؛ وهو امتياز يجعل من الرِّسالة فريدة في طرحها؛ لأنها تتمحور حول الحق المطلق، ومن هذا الأساس تستمد سائر الحقوق مشروعيَّتها وقوّتها.

وهذا ما صرَّحت به مقدّمة الرِّسالة، وعبّرت عنه بالإحاطة الكاملة في كلّ حركة أو سكون أو محطّة في الطَّريق. وهذا الارتكاز يعبّر عن وعي لحركة الإنسان وموقعه في العالَم «**ألا وأنه بالحق قامت السماوات والأرض**»[1]، ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾[2]. فهذه القوانين الكونية التي تسيّر الوجود، تهتف بالتوازن والعدالة والحق. ومن هنا، يجب أن يكون المجتمع الإنساني انعكاساً صادقاً لهذا الوجود، وأن يرتكز على ذات الأسس التي يرتكز عليها لكي يتحقَّق الانسجام فيه والتوازن والإقناع المنشود.

النص الكامل لرسالة الحقوق

المقدّمة

«اعْلَمْ رَحِمَكَ اللَّهُ أَنَّ لِلَّهِ عَلَيْكَ حُقُوقاً مُحِيطَةً بِكَ فِي كُلِّ حَرَكَةٍ تَحَرَّكْتَهَا أَوْ سَكَنَةٍ سَكَنْتَهَا أَوْ مَنْزِلَةٍ نَزَلْتَهَا، أَوْ جَارِحَةٍ قَلَبْتَهَا أَوْ آلَةٍ تَصَرَّفْتَ بِهَا، بَعْضُهَا أَكْبَرُ مِنْ بَعْضٍ.

وَأَكْبَرُ حُقُوقِ اللَّهِ عَلَيْكَ مَا أَوْجَبَهُ لِنَفْسِهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مِنْ حَقِّهِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْحُقُوقِ، وَمِنْهُ تَفَرَّعَ ثُمَّ أَوْجَبَهُ عَلَيْكَ لِنَفْسِكَ مِنْ قَرْنِكَ إِلَى قَدَمِكَ عَلَى اخْتِلافِ جَوَارِحِكَ؛ فَجَعَلَ لِبَصَرِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِسَمْعِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِلِسَانِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِيَدِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِرِجْلِكَ عَلَيْكَ

---

(1) نهج البلاغة.

(2) سورة الرحمن: الآية 7.

حَقّاً، وَلِبَطْنِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِفَرْجِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، فَهَذِهِ الْجَوَارِحُ السَّبْعُ الَّتِي بِهَا تَكُونُ الأَفْعَالُ.

ثُمَّ جَعَلَ عَزَّ وَجَلَّ لأَفْعَالِكَ عَلَيْكَ حُقُوقاً، فَجَعَلَ لِصَلاَتِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِصَوْمِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِصَدَقَتِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلِهَدْيِكَ عَلَيْكَ حَقّاً، وَلأَفْعَالِكَ عَلَيْكَ حَقّاً.

ثُمَّ تَخْرُجُ الْحُقُوقُ مِنْكَ إِلَى غَيْرِكَ مِنْ ذَوِي الْحُقُوقِ الْوَاجِبَةِ عَلَيْكَ وَأَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ أَئِمَّتِكَ، ثُمَّ حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثُمَّ حُقُوقُ رَحِمِكَ، فَهَذِهِ حُقُوقٌ يَتَشَعَّبُ مِنْهَا حُقُوقٌ فَحُقُوقُ أَئِمَّتِكَ ثَلاَثَةٌ، أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ ثُمَّ سَائِسِكَ بِالْعِلْمِ، ثُمَّ حَقُّ سَائِسِكَ بِالْمُلْكِ وَكُلُّ سَائِسٍ إِمَامٌ.

وَحُقُوقُ رَعِيَّتِكَ ثَلاَثَةٌ أَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ ثُمَّ حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ فَإِنَّ الْجَاهِلَ رَعِيَّةُ الْعَالِمِ وَحَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْمُلْكِ مِنَ الأَزْوَاجِ وَمَا مَلَكْتَ مِنَ الإماء. وَحُقُوقُ رَحِمِكَ كَثِيرَةٌ مُتَّصِلَةٌ بِقَدْرِ اتِّصَالِ الرَّحِمِ فِي الْقَرَابَةِ.

فَأَوْجَبُهَا عَلَيْكَ حَقُّ أُمِّكَ، ثُمَّ حَقُّ أَبِيكَ، ثُمَّ حَقُّ وَلَدِكَ، ثُمَّ حَقُّ أَخِيكَ، ثُمَّ الأَقْرَبُ فَالأَقْرَبُ، وَالأَوَّلُ فَالأَوَّلُ، ثُمَّ حَقُّ مَوْلاَكَ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَوْلاَكَ الْجَارِي نِعْمَتُهُ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ لَدَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ مُؤَذِّنِكَ بِالصَّلاَةِ، ثُمَّ حَقُّ إِمَامِكَ فِي صَلاَتِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَلِيسِكَ، ثُمَّ حَقُّ جَارِكَ، ثُمَّ حَقُّ صَاحِبِكَ، ثُمَّ حَقُّ شَرِيكِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَالِكَ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذِي تُطَالِبُهُ، ثُمَّ حَقُّ غَرِيمِكَ الَّذِي يُطَالِبُكَ، ثُمَّ حَقُّ خَلِيطِكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ خَصْمِكَ الَّذِي تَدَّعِي عَلَيْهِ، ثُمَّ حَقُّ مُسْتَشِيرِكَ، ثُمَّ حَقُّ الْمُشِيرِ عَلَيْكَ، ثُمَّ حَقُّ

مُسْتَنْصِحِكَ، ثُمَّ حَقُّ النَّاصِحِ لَكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَكْبَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ هُوَ أَصْغَرُ مِنْكَ، ثُمَّ حَقُّ سَائِلِكَ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ سَأَلْتَهُ، ثُمَّ حَقُّ مَنْ جَرَى لَكَ عَلَى يَدَيْهِ مَسَاءَةٌ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ مَسَرَّةٌ بِذَلِكَ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ عَنْ تَعَمُّدٍ مِنْهُ أَوْ غَيْرِ تَعَمُّدٍ مِنْهُ، ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ مِلَّتِكَ عَامَّةً، ثُمَّ حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ، ثُمَّ الْحُقُوقُ الْجَارِيَةُ بِقَدْرِ عِلَلِ الأَحْوَالِ وَتَصَرُّفِ الأَسْبَابِ، فَطُوبَى لِمَنْ أَعَانَهُ اللَّهُ عَلَى قَضَاءِ مَا أَوْجَبَ عَلَيْهِ مِنْ حُقُوقِهِ وَوَفَّقَهُ وَسَدَّدَهُ".

هذا هو مدخل الرِّسالة الحقوقية التي تصرّح بأنها تستند في قوّتها إلى حقوق الله؛ حيث تتفرَّع جميع الحقوق عن ذلك. وما ينبغي الإشارة إليه أن المخاطب في هذه الرِّسالة هو الضمير الإنساني؛ لأنَّه لا يخاطب شريحة دون أخرى، وإنَّما يتوجّه بالخطاب إلى الإنسان حاكماً أو محكوماً، رئيساً كان أم مرؤوساً، صغيراً كان أم كبيراً.

المواد الحقوقية:

وهي خمسون مادّة تبدأ بحسب أهميتها وترتيبها؛ فتبدأ بحق اللّه ثمَّ حقّ الإنسان الذي ينقسم إلى قسمين رئيسين: حقوق الذَّات وحقوق الآخر.

1 ـ فَأَمَّا حَقُّ اللَّهِ الأَكْبَرُ فَأَنَّكَ تَعْبُدُهُ لاَ تُشْرِكُ بِهِ شَيْئاً. فَإِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ بِإِخْلاَصٍ جَعَلَ لَكَ عَلَى نَفْسِهِ أَنْ يَكْفِيَكَ أَمْرَ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَيَحْفَظَ لَكَ مَا تُحِبُّ مِنْهَا.

2 ـ وَأَمَّا حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ فَأَنْ تَسْتَوْفِيَهَا فِي طَاعَةِ اللَّهِ، فَتُؤَدِّيَ إِلَى لِسَانِكَ حَقَّهُ، وَإِلَى سَمْعِكَ حَقَّهُ، وَإِلَى بَصَرِكَ حَقَّهُ، وَإِلَى يَدِكَ حَقَّهَا، وَإِلَى رِجْلِكَ حَقَّهَا، وَإِلَى بَطْنِكَ حَقَّهُ، وَإِلَى فَرْجِكَ حَقَّهُ، وَتَسْتَعِينُ بِاللَّهِ عَلَى ذَلِكَ.

3 ـ وَأَمَّا حَقُّ اللِّسَانِ فَإِكْرَامُهُ عَنِ الْخَنَى، وَتَعْوِيدُهُ عَلَى الْخَيْرِ، وَحَمْلُهُ عَلَى الأَدَبِ، وَإِجْمَامُهُ إلاَّ لِمَوْضِعِ الْحاجَةِ وَالْمَنْفَعَةِ لِلدِّينِ وَالدُّنْيَا، وَإِعْفَاؤُهُ مِنَ الْفُضُولِ الشَّنِعَةِ الْقَلِيلَةِ الْفَائِدَةِ الَّتِي لاَ يُؤْمَنُ ضَرَرُهَا مَعَ قِلَّةِ عَائِدَتِهَا وَبُعْدِ شَاهِدِ الْعَقْلِ وَالدَّلِيلِ عَلَيْهِ، وَتَزَيُّنُ الْعَاقِلِ بِعَقْلِهِ حُسْنُ سِيرَتِهِ فِي لِسَانِهِ، وَلاَ قُوَّةَ إلاَّ بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ.

4 ـ وَأَمَّا حَقُّ السَّمْعِ فَتَنْزِيهُهُ عَنْ أَنْ تَجْعَلَهُ طَرِيقاً إِلَى قَلْبِكَ، إلاَّ لِفَوْهَةٍ كَرِيمَةٍ تُحْدِثُ فِي قَلْبِكَ خَيْراً أَوْ تُكْسِبُ خُلُقاً كَرِيماً، فَإِنَّهُ بَابُ الْكَلاَمِ إِلَى الْقَلْبِ يُؤَدَّى بِهِ ضُرُوبُ الْمَعَانِي عَلَى مَا فِيهَا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ، وَلاَ قُوَّةَ إلاَّ بِاللَّهِ.

5 ـ وَأَمَّا حَقُّ بَصَرِكَ فَغَضُّهُ عَمَّا لاَ يَحِلُّ لَكَ، وَتَرْكُ ابْتِذَالِهِ إلاَّ لِمَوْضِعِ عِبْرَةٍ تَسْتَقْبِلُ بِهَا بَصَراً أَوْ تَعْتَقِدُ بِهَا عِلْماً، فَإِنَّ الْبَصَرَ بَابُ الاِعْتِبَارِ.

6 ـ وَأَمَّا حَقُّ رِجْلَيكَ فَأَنْ لاَ تَمْشِيَ بِهِما إِلَى مَا لا يَحِلُّ لَكَ، وَلاَ تَجْعَلهما مَطِيَّتَكَ فِي الطَّرِيقِ الْمُسْتَخفةِ بِأَهْلِهَا فِيهَا، فَإِنَّهَا حَامِلَتُكَ وَسَالِكَةٌ بِكَ مَسْلَكَ الدِّينِ وَالسَّبَقِ لَكَ، وَلاَ قُوَّةَ إلاَّ بِاللَّهِ.

7 ـ وَأَمَّا حَقُّ يَدِكَ فَأَنْ لاَ تَبْسُطَهَا إِلَى مَا لاَ يَحِلُّ لَكَ فَتَنَالَ بِمَا تَبْسُطُهَا إِلَيْهِ مِنْ اللَّه الْعُقُوبَةَ فِي الآجِلِ وَمِنَ النَّاسِ بِلِسَانِ اللاَّئِمَةِ فِي الْعَاجِلِ وَلاَ تَقْبِضَهَا مِمَّا افْتَرَضَ اللَّهُ عَلَيْهَا وَلَكِنْ تُوَقِّرَهَا بِقَبْضِهَا عَنْ كَثِيرٍ مِمَّا لاَ يَحِلُّ لَهَا وَتَبْسُطَهَا إِلَى كَثِيرٍ مِمَّا لَيْسَ عَلَيْهَا، فَإِذَا هِيَ قَدْ عقِلَتْ وَشُرفَتْ فِي الْعَاجِلِ وَجَبَ لَهَا حُسْنُ الثَّوَابِ مِنَ اللَّهِ فِي الآجِلِ.

8 ـ وَأَمَّا حَقُّ بَطْنِكَ فَأَنْ لاَ تَجْعَلَهُ وِعَاءً لِقَلِيلٍ مِنَ الْحَرَامِ وَلاَ لِكَثِيرٍ، وَأَنْ تَقْتَصِد لَهُ فِي الْحَلاَلِ وَلاَ تُخْرِجَهُ مِنْ حَدِّ التَّقْوِيَةِ إِلَى حَدِّ التَّهْوِينِ

وَذَهَابِ الْمُرُوَّةِ، وَضَبْطُهُ إِذَا هَمَّ بِالْجُوعِ وَالظَّمَإِ فَإِنَّ الشِّبَعَ الْمُنْتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى التَّخَمِ مَكْسَلَةٌ وَمَثْبَطَةٌ وَمَقْطَعَةٌ عَنْ كُلِّ بِرٍّ وَكَرَمٍ، وَأَنَّ الرِّيَّ الْمُنْتَهِيَ بِصَاحِبِهِ إِلَى السُّكْرِ مَسْخَفَةٌ وَمَجْهَلَةٌ وَمَذْهَبَةٌ لِلْمُرُوَّةِ.

9 ـ وَأَمَّا حَقُّ فَرْجِكَ فَحِفْظُهُ مِمَّا لاَ يَحِلُّ لَكَ وَالاِسْتِعَانَةُ عَلَيْهِ بِغَضِّ الْبَصَرِ فَإِنَّهُ مِنْ أَعْوَنِ الأَعْوَانِ، وَكَثْرَةِ ذِكْرِ الْمَوْتِ، وَالتَّهَدُّدِ لِنَفْسِكَ بِاللَّهِ وَالتَّخْوِيفِ لَهَا بِهِ، وَبِاللَّهِ الْعِصْمَةُ وَالتَّأْيِيدُ وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِهِ.

ثُمَّ حقوقُ الأفعال:

10 ـ فَأَمَّا حَقُّ الصَّلاَةِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا وِفَادَةٌ إِلَى اللَّهِ وَأَنَّكَ قَائِمٌ بِهَا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ، فَإِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ كُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَقُومَ فِيهَا مَقَامَ الْعَبْدِ الذَّلِيلِ الرَّاغِبِ الرَّاهِبِ الْخَائِفِ الرَّاجِي الْمِسْكِينِ الْمُتَضَرِّعِ الْمُعَظِّمِ، مَنْ قَامَ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالسُّكُونِ وَالإِطْرَاقِ وَخُشُوعِ الأَطْرَافِ وَلِينِ الْجَنَاحِ وَحُسْنِ الْمُنَاجَاةِ لَهُ فِي نَفْسِهِ، وَالطَّلَبِ إِلَيْهِ فِي فَكَاكِ رَقَبَتِكَ الَّتِي أَحَاطَتْ بِهَا خَطِيئَتُكَ وَاسْتَهْلَكَتْهَا ذُنُوبُكَ، وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

11 ـ وَأَمَّا حَقُّ الصَّوْمِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ حِجَابٌ ضَرَبَهُ اللَّهُ عَلَى لِسَانِكَ وَسَمْعِكَ وَبَصَرِكَ وَفَرْجِكَ وَبَطْنِكَ لِيَسْتُرَكَ بِهِ مِنَ النَّارِ. وَهَكَذَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ الصَّوْمُ جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ، فَإِنْ سَكَنَتْ أَطْرَافُكَ فِي حَجَبَتِهَا رَجَوْتَ أَنْ تَكُونَ مَحْجُوباً، وَإِنْ أَنْتَ تَرَكْتَهَا تَضْطَرِبُ فِي حِجَابِهَا وَتَرْفَعُ جَنَبَاتِ الْحِجَابِ فَتَطَّلِعُ إِلَى مَا لَيْسَ لَهَا بِالنَّظْرَةِ الدَّاعِيَةِ لِلشَّهْوَةِ وَالْقُوَّةِ الْخَارِجَةِ عَنْ حَدِّ التَّقِيَّةِ لِلَّهِ لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَخْرِقَ الْحِجَابَ وَتَخْرُجَ مِنْهُ. وَلا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

12 ـ وَأَمَّا حَقُّ الصَّدَقَةِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا ذُخْرُكَ عِنْدَ رَبِّكَ وَوَدِيعَتُكَ الَّتِي لاَ تَحْتَاجُ إِلَى الإِشْهَادِ فَإِذَا عَلِمْتَ ذَلِكَ كُنْتَ بِمَا اسْتَوْدَعْتَهُ سِرّاً أَوْثَقَ بِمَا اسْتَوْدَعْتَهُ عَلاَنِيَةً، وَكُنْتَ جَدِيراً أَنْ تَكُونَ أَسْرَرْتَ إِلَيْهِ أَمْراً أَعْلَنْتَهُ، وَكَانَ

الْأَمْرُ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ فِيهَا سِرّاً عَلَى كُلِّ حَالٍ، وَلَمْ تَسْتَظْهِرْ عَلَيْهِ فِيمَا اسْتَوْدَعْتَهُ مِنْهَا إِشْهَادَ الْأَسْمَاعِ وَالْأَبْصَارِ عَلَيْهِ بِهَا كَأَنَّهَا أَوْثَقُ فِي نَفْسِكَ، و كَأَنَّكَ لاَ تَثِقُ بِهِ فِي تَأْدِيَةِ وَدِيعَتِكَ إِلَيْكَ، ثُمَّ لَمْ تَمْتَنَّ بِهَا عَلَى أَحَدٍ؛ لِأَنَّهَا لَكَ فَإِذَا امْتَنَنْتَ بِهَا لَمْ تَأْمَنْ أَنْ تَكُونَ بِهَا مِثْلَ تَهْجِينِ حَالِكَ مِنْهَا إِلَى مَنْ مَنَنْتَ بِهَا عَلَيْهِ لِأَنَّ فِي ذَلِكَ دَلِيلاً عَلَى أَنَّكَ لَمْ تُرِدْ نَفْسَكَ بِهَا، وَلَوْ أَرَدْتَ نَفْسَكَ بِهَا لَمْ تَمْتَنَّ بِهَا عَلَى أَحَدٍ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

13 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْهَدْيِ فَأَنْ تُخْلِصَ بِهَا الْإِرَادَةَ إِلَى رَبِّكَ وَالتَّعَرُّضَ لِرَحْمَتِهِ وَقَبُولِهِ وَلاَ تُرِيدَ عُيُونَ النَّاظِرِينَ دُونَهُ، فَإِذَا كُنْتَ كَذَلِكَ لَمْ تَكُنْ مُتَكَلِّفاً وَلاَ مُتَصَنِّعاً وَكُنْتَ إِنَّمَا تَقْصِدُ إِلَى اللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يُرَادُ بِالْيَسِيرِ وَلاَ يُرَادُ بِالْعَسِيرِ كَمَا أَرَادَ بِخَلْقِهِ التَّيْسِيرَ وَلَمْ يُرِدْ بِهِمُ التَّعْسِيرَ، وَكَذَلِكَ التَّذَلُّلُ أَوْلَى بِكَ مِنَ التَّدَهْقُنِ، لِأَنَّ الْكُلْفَةَ وَالْمَؤُونَةَ فِي الْمُتَدَهْقِنِينَ، فَأَمَّا التَّذَلُّلُ وَالتَّمَسْكُنُ فَلاَ كُلْفَةَ فِيهِمَا وَلاَ مَؤُونَةَ عَلَيْهِمَا لِأَنَّهُمَا الْخِلْقَةُ وَهُمَا مَوْجُودَانِ فِي الطَّبِيعَةِ. وَلا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

حقوق الرؤساء:

14 ـ فَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ جُعِلْتَ لَهُ فِتْنَةً وَأَنَّهُ مُبْتَلًى فِيكَ بِمَا جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ عَلَيْكَ مِنَ السُّلْطَانِ، وَأَنْ تُخْلِصَ لَهُ فِي النَّصِيحَةِ، وَأَنْ لاَ تُمَاحِكَهُ وَقَدْ بُسِطَتْ يَدُهُ عَلَيْكَ، فَتَكُونَ سَبَبَ هَلاَكِ نَفْسِكَ وَهَلاَكِهِ، وَتَذَلَّلْ وَتَلَطَّفْ لِإِعْطَائِهِ مِنَ الرِّضَى مَا يَكُفُّهُ عَنْكَ وَلاَ يُضِرُّ بِدِينِكَ وَتَسْتَعِينُ عَلَيْهِ فِي ذَلِكَ بِاللَّهِ، وَلاَ تُعَادِهِ وَلاَ تُعَانِدْهُ فَإِنَّكَ إِنْ فَعَلْتَ ذَلِكَ عَقَقْتَهُ وَعَقَقْتَ نَفْسَكَ فَعَرَّضْتَهَا لِمَكْرُوهِهِ وَعَرَّضْتَهُ لِلْهَلَكَةِ فِيكَ، وَكُنْتَ خَلِيقاً أَنْ تَكُونَ مُعِيناً لَهُ عَلَى نَفْسِكَ وَشَرِيكاً لَهُ فِيمَا أَتَى إِلَيْكَ. وَلا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

15 ـ وَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالْعِلْمِ فَالتَّعْظِيمُ لَهُ وَالتَّوْقِيرُ لِمَجْلِسِهِ وَحُسْنُ الاِسْتِمَاعِ إِلَيْهِ وَالإِقْبَالُ عَلَيْهِ، وَالْمَعُونَةُ لَهُ عَلَى نَفْسِكَ فِيمَا لاَ غِنَى بِكَ عَنْهُ مِنَ الْعِلْمِ بِأَنْ تُفَرِّغَ لَهُ عَقْلَكَ، وَتُحَضِّرَهُ فَهْمَكَ، وَتُذَكِّيَ لَهُ قَلْبَكَ، وَتُجَلِّيَ لَهُ بَصَرَكَ بِتَرْكِ اللَّذَّاتِ، وَنَقْصِ الشَّهَوَاتِ، وَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ فِيمَا أَلْقَى إِلَيْكَ رَسُولُهُ إِلَى مَنْ لَقِيَكَ مِنْ أَهْلِ الْجَهْلِ فَلَزِمَكَ حُسْنُ التَّأْدِيَةِ عَنْهُ إِلَيْهِمْ، وَلاَ تَخُنْهُ فِي تَأْدِيَةِ رِسَالَتِهِ وَالْقِيَامِ بِهَا عَنْهُ إِذَا تَقَلَّدْتَهَا، وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

16 ـ وَأَمَّا حَقُّ سَائِسِكَ بِالْمُلْكِ فَنَحْوُ مَنْ سَائِسُكَ بِالسُّلْطَانِ إِلاَّ أَنَّ هَذَا يَمْلِكُ مَا لاَ يَمْلِكُهُ ذَاكَ تَلْزَمُكَ طَاعَتُهُ فِيمَا دَقَّ وَجَلَّ مِنْكَ (إِلاَّ أَنْ يُخْرِجَكَ مِنْ وُجُوبِ حَقِّ اللَّهِ وَيَحُولَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ حَقِّهِ) وَحُقُوقِ الْخَلْقِ، فَإِذَا قَضَيْتَهُ رَجَعْتَ إِلَى حَقِّهِ فَتَشَاغَلْتَ بِهِ، وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

حقوق المرؤوسين:

17 ـ فَأَمَّا حُقُوقُ رَعِيَّتِكَ بِالسُّلْطَانِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّكَ إِنَّمَا اسْتَرْعَيْتَهُمْ بِفَضْلِ قُوَّتِكَ عَلَيْهِمْ، فَإِنَّهُ إِنَّمَا أَحَلَّهُمْ مَحَلَّ الرَّعِيَّةِ لَكَ ضَعْفُهُمْ وَذُلُّهُمْ؛ فَمَا أَوْلَى مَنْ كَفَاكَهُ ضَعْفُهُ وَذُلُّهُ حَتَّى صَيَّرَهُ لَكَ رَعِيَّةً وَصَيَّرَ حُكْمَكَ عَلَيْهِ نَافِذاً؛ لاَ يَمْتَنِعُ مِنْكَ بِعِزَّةٍ وَلاَ قُوَّةٍ وَلاَ يَسْتَنْصِرُ فِيمَا تَعَاظَمَهُ مِنْكَ إِلاَّ بِاللَّهِ: بِالرَّحْمَةِ وَالْحِيَاطَةِ وَالأَنَاةِ. وَمَا أَوْلاَكَ إِذَا عَرَفْتَ مَا أَعْطَاكَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِ هَذِهِ الْعِزَّةِ وَالْقُوَّةِ الَّتِي بِهَا أَنْ تَكُونَنَ لِلَّهِ شَاكِراً؛ وَمَنْ شَكَرَ اللَّهَ أَعْطَاهُ فِيمَا أَنْعَمَ عَلَيْهِ، وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

18 ـ وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِالْعِلْمِ، فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ جَعَلَكَ لَهُمْ فِيمَا آتَاكَ مِنَ الْعِلْمِ وَوَلاَّكَ مِنْ خِزَانَةِ الْحِكْمَةِ، فَإِنْ أَحْسَنْتَ فِيمَا وَلاَّكَ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ وَقُمْتَ بِهِ لَهُمْ مَقَامَ الْخَازِنِ الشَّفِيقِ النَّاصِحِ لِمَوْلاَهُ فِي عَبِيدِهِ الصَّابِرِ

الْمُحْتَسِبِ الَّذِي إِذَا رَأَى ذَا حَاجَةٍ أَخْرَجَ لَهُ مِنَ الْأَمْوَالِ الَّتِي فِي يَدَيْهِ كُنْتَ رَاشِداً، وَكُنْتَ لِذَلِكَ آمِلاً مُعْتَقِداً وإلا كُنْتَ لَهُ خَائِناً وَلِخَلْقِهِ ظَالِماً وَلِسَلْبِهِ وَعِزِّهِ مُتَعَرِّضاً.

19 ـ وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ النِّكَاحِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَهَا سَكَناً وَمُسْتَرَاحاً وَأُنْساً وَوَاقِيَةً، وَكَذَلِكَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمَا يَجِبُ أَنْ يَحْمَدَ اللَّهَ عَلَى صَاحِبِهِ، وَيَعْلَمَ أَنَّ ذَلِكَ نِعْمَةٌ مِنْهُ عَلَيْهِ وَوَجَبَ أَنْ يُحْسِنَ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللَّهِ وَيُكْرِمَهَا وَيَرْفَقَ بِهَا، وَإِنْ كَانَ حَقُّكَ عَلَيْهَا أَغْلَظَ وَطَاعَتُكَ بِهَا أَلْزَمَ فِيمَا أَحَبَّتْ وَكَرِهَتْ، مَا لَمْ تَكُنْ مَعْصِيَةً، فَإِنَّ لَهَا حَقَّ الرَّحْمَةِ وَالْمُؤَانَسَةِ وَمَوْضِعَ السُّكُونِ إِلَيْهَا قَضَاءَ اللَّذَّةِ الَّتِي لاَ بُدَّ مِنْ قَضَائِهَا، وَذَلِكَ عَظِيمٌ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

20 ـ وَأَمَّا حَقُّ رَعِيَّتِكَ بِمِلْكِ الْيَمِينِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ خَلْقُ رَبِّكَ وَلَحْمُكَ وَدَمُكَ، وَأَنَّكَ تَمْلِكُهُ لاَ أَنْتَ صَنَعْتَهُ دُونَ اللَّهِ، وَلاَ خَلَقْتَ لَهُ سَمْعاً وَلاَ بَصَراً، وَلاَ أَجْرَيْتَ لَهُ رِزْقاً وَلَكِنَّ اللَّهَ كَفَاكَ ذَلِكَ بِمَنْ سَخَّرَهُ لَكَ وَائْتَمَنَكَ عَلَيْهِ وَاسْتَوْدَعَكَ إِيَّاهُ لِتَحْفَظَهُ فِيهِ وَتَسِيرَ فِيهِ بِسِيرَتِهِ، فَتُطْعِمَهُ مِمَّا تَأْكُلُ، وَتُلْبِسَهُ مِمَّا تَلْبَسُ، وَلاَ تُكَلِّفَهُ مَا لاَ يُطِيقُ، فَإِنْ كَرِهْتَ خَرَجْتَ إِلَى اللَّهِ مِنْهُ وَاسْتَبْدَلْتَ بِهِ وَلَمْ تُعَذِّبْ خَلْقَ اللَّهِ، وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

الحقوق الاجتماعية:

21 ـ فَحَقُّ أُمِّكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّهَا حَمَلَتْكَ حَيْثُ لاَ يَحْمِلُ أَحَدٌ أحداً، وَأَطْعَمَتْكَ مِنْ ثَمَرَةِ قَلْبِهَا مَا لاَ يُطْعِمُ أَحَدٌ أَحداً، وَأَنَّهَا وَقَتْكَ بِسَمْعِهَا وَبَصَرِهَا وَيَدِهَا وَرِجْلِهَا وَشَعْرِهَا وَبَشَرِهَا وَجَمِيعِ جَوَارِحِهَا؛ مُسْتَبْشِرَةً بِذَلِكَ فَرِحَةً مُؤَمِّلَةً مُحْتَمِلَةً لِمَا فِيهِ مَكْرُوهُهَا وَأَلَمُهَا وَثِقْلُهَا وَغَمُّهَا؛ حَتَّى دَفَعَتْهَا عَنْكَ يَدُ الْقُدْرَةِ، وَأُخْرِجْتَ إِلَى الْأَرْضِ فَرَضِيَتْ أَنْ تَشْبَعَ وَتَجُوعَ

هِيَ، وَتَكْسُوكَ وَتَعْرَى وَتُرْوِيكَ وَتَظْمَأَ، وَتُظِلُّكَ وَتَضْحَى، وَتُنَعِّمُكَ بِبُؤْسِهَا وَتُلَذِّذُكَ بِالنَّوْمِ بِأَرَقِهَا. وَكَانَ بَطْنُهَا لَكَ وِعَاءً وَحُجْرُهَا لَكَ حِوَاءً وَثَدْيُهَا لَكَ سِقَاءً وَنَفْسُهَا لَكَ وِقَاءً تُبَاشِرُ حَرَّ الدُّنْيَا وَبَرْدَهَا لَكَ وَدُونَكَ، فَتَشْكُرُهَا عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَلاَ تَقْدِرُ عَلَيْهِ إِلاَّ بِعَوْنِ اللَّهِ وَتَوْفِيقِهِ.

22 ـ وَأَمَّا حَقُّ أَبِيكَ فَتَعْلَمُ أَنَّهُ أَصْلُكَ وَأَنَّكَ فَرْعُهُ وَأَنَّكَ لَوْلاَهُ لَمْ تَكُنْ، فَمَهْمَا رَأَيْتَ فِي نَفْسِكَ مِمَّا يُعْجِبُكَ، فَاعْلَمْ أَنَّ أَبَاكَ أَصْلُ النِّعْمَةِ عَلَيْكَ فِيهِ وَاحْمَدِ اللَّهَ وَاشْكُرْهُ عَلَى قَدْرِ ذَلِكَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

23 ـ وَأَمَّا حَقُّ وَلَدِكَ فَتَعْلَمُ أَنَّهُ مِنْكَ وَمُضَافٌ إِلَيْكَ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا بِخَيْرِهِ وَشَرِّهِ، وَأَنَّكَ مَسْؤولٌ عَمَّا وُلِّيتَهُ مِنْ حُسْنِ الْأَدَبِ وَالدَّلاَلَةِ إِلَى رَبِّهِ وَالْمَعُونَةِ لَهُ عَلَى طَاعَتِهِ فِيكَ وَفِي نَفْسِهِ، فَمُثَابٌ عَلَى ذَلِكَ وَمُعَاقَبٌ، فَاعْمَلْ فِي أَمْرِهِ عَمَلَ الْمُتَزَيِّنِ يَحْسُنُ أَثَرُهُ عَلَيْهِ فِي عَاجِلِ الدُّنْيَا، الْمُعَذِّرُ إِلَى رَبِّهِ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ بِحُسْنِ الْقِيَامِ عَلَيْهِ وَالأَخْذِ لَهُ مِنْهُ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

24 ـ وَأَمَّا حَقُّ أَخِيكَ فَتَعْلَمُ أَنَّهُ يَدُكَ الَّتِي تَبْسُطُهَا، وَظَهْرُكَ الَّذِي تَلْجَأُ إِلَيْهِ، وَعِزُّكَ الَّذِي تَعْتَمِدُ عَلَيْهِ وَقُوَّتُكَ الَّتِي تَصُولُ بِهَا، وَلاَ تَتَّخِذْهُ سِلاَحاً عَلَى مَعْصِيَةِ اللَّهِ وَلاَ عُدَّةً لِلظُّلْمِ بِحَقِّ اللَّهِ، وَلاَ تَدَعْ نُصْرَتَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَعُونَتَهُ عَلَى عَدُوِّهِ وَالْحَوْلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ شَيَاطِينِهِ وَتَأْدِيَةَ النَّصِيحَةِ إِلَيْهِ وَالإِقْبَالَ عَلَيْهِ فِي اللَّهِ، فَإِنِ انْقَادَ لِرَبِّهِ وَأَحْسَنَ الإِجَابَةَ لَهُ، وَإِلاَّ فَلْيَكُنِ اللَّهُ آثَرَ عِنْدَكَ وَأَكْرَمَ عَلَيْكَ مِنْهُ.

25 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْمُنْعِمِ عَلَيْكَ بِالْوَلاَءِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ أَنْفَقَ فِيكَ مَالَهُ، وَأَخْرَجَكَ مِنْ ذُلِّ الرِّقِّ وَوَحْشَتِهِ إِلَى عِزِّ الْحُرِّيَّةِ وَأُنْسِهَا، وَأَطْلَقَكَ مِنْ أَسْرِ الْمَلَكَةِ، وَفَكَّ عَنْكَ حَلَقَ الْعُبُودِيَّةِ، وَأَوْجَدَكَ رَائِحَةَ الْعِزِّ، وَأَخْرَجَكَ مِنْ

سِجْنِ الْقَهْرِ، وَدَفَعَ عَنْكَ الْعُسْرَ، وَبَسَطَ لَكَ لِسَانَ الإِنْصَافِ، وَأَبَاحَكَ الدُّنْيَا كُلَّهَا فَمَلَّكَكَ نَفْسَكَ وَحَلَّ أَسْرَكَ، وَفَرَّغَكَ لِعِبَادَةِ رَبِّكَ، وَاحْتَمَلَ بِذَلِكَ التَّقْصِيرَ فِي مَالِهِ، فَتَعْلَمَ أَنَّهُ أَوْلَى الْخَلْقِ بِكَ بَعْدَ أُولِي رَحِمِكَ فِي حَيَاتِكَ وَمَوْتِكَ وَأَحَقُّ الْخَلْقِ بِنَصْرِكَ وَمَعُونَتِكَ وَمُكَانَفَتِكَ فِي ذَاتِ اللَّهِ، فَلاَ تُؤْثِرْ عَلَيْهِ نَفْسَكَ مَا احْتَاجَ إِلَيْكَ أَحداً.

26 ـ وَأَمَّا حَقُّ مَوْلاَكَ الْجَارِيَةِ عَلَيْهِ نِعْمَتُكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ جَعَلَكَ حَامِيَةً عَلَيْهِ وَوَاقِيَةً وَنَاصِراً وَمَعْقِلا، وَجَعَلَهُ لَكَ وَسِيلَةً وَسَبَباً بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ، فَبِالْحَرِيِّ أَنْ يَحْجُبَكَ عَنِ النَّارِ فَيَكُونَ فِي ذَلِكَ ثَوَابُكَ مِنْهُ فِي الآجِلِ، وَيَحْكُمَ لَكَ بِمِيرَاثِهِ فِي الْعَاجِلِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ رَحِمٌ مُكَافَأَةً لِمَا أَنْفَقْتَهُ مِنْ مَالِكَ عَلَيْهِ، وَقُمْتَ بِهِ مِنْ حَقِّهِ بَعْدَ إِنْفَاقِ مَالِكَ، فَإِنْ لَمْ تَخَفْهُ خِيفَ عَلَيْكَ أَنْ لاَ يُطَيِّبَ لَكَ مِيرَاثُهُ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

27 ـ وَأَمَّا حَقُّ ذِي الْمَعْرُوفِ عَلَيْكَ فَأَنْ تَشْكُرَهُ وَتَذْكُرَ مَعْرُوفَهُ، وَتَنْشُرَ لَهُ الْمَقَالَةَ الْحَسَنَةَ وَتُخْلِصَ لَهُ الدُّعَاءَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ، فَإِنَّكَ إِذَا فَعَلْتَ ذَلِكَ كُنْتَ قَدْ شَكَرْتَهُ سِرّاً وَعَلاَنِيَةً، ثُمَّ إِنْ أَمْكَنَ مُكَافَأَتُهُ بِالْفِعْلِ كَافَأْتَهُ، وَإِلاَّ كُنْتَ مَرْصَداً لَهُ مُوَطِّناً نَفْسَكَ عَلَيْهَا.

28 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْمُؤَذِّنِ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ مُذَكِّرُكَ بِرَبِّكَ، وَدَاعِيكَ إِلَى حَظِّكَ أَفْضَلُ أَعْوَانِكَ عَلَى قَضَاءِ الْفَرِيضَةِ الَّتِي افْتَرَضَهَا اللَّهُ عَلَيْكَ فَتَشْكُرَهُ عَلَى ذَلِكَ، شُكْرَكَ لِلْمُحْسِنِ إِلَيْكَ، وَإِنْ كُنْتَ فِي بَيْتِكَ مُتَّهِماً لِذَلِكَ لَمْ تَكُنْ لِلَّهِ فِي أَمْرِهِ مُتَّهِماً، وَعَلِمْتَ أَنَّهُ نِعْمَةٌ مِنَ اللَّهِ عَلَيْكَ لاَ شَكَّ فِيهَا فَأَحْسِنْ صُحْبَةَ نِعْمَةِ اللَّهِ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَيْهَا عَلَى كُلِّ حَالٍ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

29 ـ وَأَمَّا حَقُّ إِمَامِكَ فِي صَلاَتِكَ فَأَنْ تَعْلَمَ أَنَّهُ قَدْ تَقَلَّدَ السِّفَارَةَ فِيمَا

بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ، وَالْوِفَادَةَ إِلَى رَبِّكَ، وَتَكَلَّمَ عَنْكَ وَلَمْ تَتَكَلَّمْ عَنْهُ، وَدَعَا لَكَ وَلَمْ تَدْعُ لَهُ، وَطَلَبَ فِيكَ وَلَمْ تَطْلُبْ فِيهِ، وَكَفَاكَ هَمَّ الْمُقَامِ بَيْنَ يَدَي اللَّهِ وَالْمُسَاءَلَةِ لَهُ فِيكَ، وَلَمْ تَكْفِهِ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ فِي شَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ تَقْصِيرٌ كَانَ بِهِ دُونَكَ وَإِنْ كَانَ آثِماً لَمْ تَكُنْ شَرِيكَهُ فِيهِ، وَلَمْ يَكُنْ لَكَ عَلَيْهِ فَضْلٌ فَوَقَى نَفْسَكَ بِنَفْسِهِ، وَوَقَى صَلاَتَكَ بِصَلاَتِهِ فَتَشْكُرَ لَهُ عَلَى ذَلِكَ. وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

30 ـ وأَمَّا حَقُّ الْجَلِيسِ فَأَنْ تُلِينَ لَهُ كَنَفَكَ وَتُطِيبَ لَهُ جَانِبَكَ، وَتُنْصِفَهُ فِي مُجَارَاةِ اللَّفْظِ، وَلاَ تُغْرِقَ فِي نَزْعِ اللَّحْظِ إِذَا لَحَظْتَ، وَتَقْصِدَ فِي اللَّفْظِ إِلَى إِفْهَامِهِ إِذَا لَفَظْتَ. وَإِنْ كُنْتَ الْجَلِيسَ إِلَيْهِ كُنْتَ فِي الْقِيَامِ عَنْهُ بِالْخِيَارِ وَإِنْ كَانَ الْجَالِسَ إِلَيْكَ كَانَ بِالْخِيَارِ وَلاَ تَقُومَ إِلاَّ بِإِذْنِهِ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

31 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْجَارِ فَحِفْظُهُ غَائِباً وَكَرَامَتُهُ شَاهِداً وَنُصْرَتُهُ وَمَعُونَتُهُ فِي الْحَالَيْنِ جَمِيعاً، لاَ تَتَبَّعْ لَهُ عَوْرَةً، وَلاَ تَبْحَثْ لَهُ عَنْ سَوْأَةٍ، لِتَعْرِفَهَا فَإِنْ عَرَفْتَهَا مِنْهُ مِنْ غَيْرِ إِرَادَةٍ مِنْكَ وَلاَ تَكَلُّفٍ، كُنْتَ لِمَا عَلِمْتَ حِصْناً حَصِيناً وَسِتْراً سَتِيراً لَوْ بَحَثَتِ الأَسِنَّةُ عَنْهُ ضَمِيراً لَمْ تَصِلْ إِلَيْهِ، لانْطِوَائِهِ عَلَيْهِ لاَ تَسَمَّعْ عَلَيْهِ مِنْ حَيْثُ لاَ يَعْلَمُ، ولا تُسْلِمْهُ عِنْدَ شَدِيدَةٍ، وَلاَ تَحْسُدْهُ عِنْدَ نعمة. تُقِيلُ عَثْرَتَهُ، وَتَغْفِرُ زَلَّتَهُ، وَلاَ تَدَّخِرْ حِلْمَكَ عَنْهُ إِذَا جَهِلَ عَلَيْكَ، وَلاَ تَخْرُجْ أَنْ تَكُونَ سِلْماً لَهُ تَرُدُّ عَنْهُ لِسَانَ الشَّتِيمَةِ، وَتُبْطِلُ فِيهِ كَيْدَ حَامِلِ النَّصِيحَةِن وَتُعَاشِرُهُ مُعَاشَرَةً كَرِيمَةً. وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

32 ـ وَأَمَّا حَقُّ الصَّاحِبِ فَأَنْ تَصْحَبَهُ بِالْفَضْلِ مَا وَجَدْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً، وَإِلاَّ فَلاَ أَقَلَّ مِنَ الإِنْصَافِ. وَأَنْ تُكْرِمَهُ كَمَا يُكْرِمُكَ، وَتَحْفَظَهُ كَمَا يَحْفَظُكَ، وَلاَ يَسْبِقَكَ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ إِلَى مَكْرُمَةٍ فَإِنْ سَبَقَكَ كَافَأْتَهُ، وَلاَ تَقْصِدَ بِهِ عَمَّا يَسْتَحِقُّ مِنَ الْمَوَدَّةِ، تُلْزِمُ نَفْسَكَ نَصِيحَتَهُ وَحِيَاطَتَهُ،

وَمُعَاضَدَتَهُ عَلَى طَاعَةِ رَبِّهِ، وَمَعُونَتَهُ عَلَى نَفْسِهِ فِيمَا لاَ يَهُمُّ بِهِ مِنْ مَعْصِيَةِ رَبِّهِ ثُمَّ تَكُونُ عَلَيْهِ رَحْمَةً وَلاَ تَكُونُ عَلَيْهِ عَذَابا.وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

33 ـ وَأَمَّا حَقُّ الشَّرِيكِ فَإِنْ غَابَ كَفَيْتَهُ، وَإِنْ حَضَرَ سَاوَيْتَهُ. وَلاَ تَعْزِمْ عَلَى حُكْمِكَ دُونَ حُكْمِهِ، وَلاَ تَعْمَلْ بِرَأْيِكَ دُونَ مُنَاظَرَتِهِ، وَتَحْفَظُ عَلَيْهِ مَالَهُ، وَتَنْفِي عَنْهُ خِيَانَتَهُ، فِيمَا عَزَّ أَوْ هَانَ فَإِنَّهُ بَلَغَنَا (أَنَّ يَدَ اللَّهِ عَلَى الشَّرِيكَيْنِ مَا لَمْ يَتَخَاوَنَا). وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

34 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْمَالِ فَأَنْ لاَ تَأْخُذَهُ إِلاَّ مِنْ حِلِّهِ، وَلاَ تُنْفِقَهُ إِلاَّ فِي حِلِّهِ، وَلاَ تُحَرِّفَهُ عَنْ مَوَاضِعِهِ، وَلاَ تَصْرِفَهُ عَنْ حَقَائِقِهِ، وَلاَ تَجْعَلَهُ إِذَا كَانَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ، وَسَبَباً إِلَى اللَّهِ، وَلاَ تُؤْثِرَ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ مَنْ لَعَلَّهُ لاَ يَحْمَدُكَ وَبِالْحَرِيِّ أَنْ لاَ يُحْسِنَ خِلاَفَتَهُ فِي تَرِكَتِكَ وَلاَ يَعْمَلَ فِيهِ بِطَاعَةِ رَبِّكَ، فَتَكُونَ مُعِيناً لَهُ عَلَى ذَلِكَ وَبِمَا أَحْدَثَ فِي مَالِكَ أَحْسَنَ نَظَراً لِنَفْسِهِ، فَيَعْمَلَ بِطَاعَةِ رَبِّهِ فَيَذْهَبَ بِالْغَنِيمَةِ وَتَبُوءَ بِالْإِثْمِ وَالْحَسْرَةِ وَالنَّدَامَةِ مَعَ التَّبِعَةِ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

35 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْغَرِيمِ الطَّالِبِ لَكَ فَإِنْ كُنْتَ مُوسِراً، أَوْفَيْتَهُ، وَكَفَيْتَهُ، وَأَغْنَيْتَهُ، وَلَمْ تَرْدُدْهُ وَتَمْطُلْهُ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ(ص) قَالَ: «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظلمٌ». وَإِنْ كُنْتَ مُعْسِراً أَرْضَيْتَهُ بِحُسْنِ الْقَوْلِ وَطَلَبْتَ إِلَيْهِ طَلَباً جَمِيلاً، وَرَدَدْتَهُ عَنْ نَفْسِكَ رَدّاً لَطِيفاً، وَلَمْ تَجْمَعْ عَلَيْهِ ذَهَابَ مَالِهِ وَسُوءَ مُعَامَلَتِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ لُؤْمٌ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

36 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْخَلِيطِ فَأَنْ لاَ تَغُرَّهُ، وَلاَ تَغُشَّهُ، وَلاَ تُكَذِّبَهُ، وَلاَ تُغْفِلَهُ، وَلاَ تَخْدَعَهُ، وَلاَ تَعْمَلَ فِي انْتِقَاضِهِ عَمَلَ الْعَدُوِّ الَّذِي لاَ يُبْقِي عَلَى صَاحِبِهِ، وَإِنِ اطْمَأَنَّ إِلَيْكَ اسْتَقْصَيْتَ لَهُ عَلَى نَفْسِكَ، وَعَلِمْتَ أَنَّ غَبْنَ الْمُسْتَرْسِلِ رِبًا. وَلا قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

37 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْخَصْمِ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ فَإِنْ كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَيْكَ حَقّاً لَمْ تَنْفَسِخْ فِي حُجَّتِهِ، وَلَمْ تَعْمَلْ فِي إِبْطَالِ دَعْوَتِهِ، وَكُنْتَ خَصْمَ نَفْسِكَ لَهُ وَالْحَاكِمَ عَلَيْهَا وَالشَّاهِدَ لَهُ بِحَقِّهِ دُونَ شَهَادَةِ الشُّهُودِ، فَإِنَّ ذَلِكَ حَقُّ اللَّهِ عَلَيْكَ وَإِنْ كَانَ مَا يَدَّعِيهِ بَاطِلاً رَفَقْتَ بِهِ، وَرَدَعْتَهُ، وَنَاشَدْتَهُ بِدِينِهِ، وَكَسَرْتَ حِدَّتَهُ عَنْكَ بِذِكْرِ اللَّهِ، وَأَلْقَيْتَ حَشْوَ الْكَلاَمِ وَلَغْطَهُ الَّذِي لاَ يَرُدُّ عَنْكَ عَادِيَةَ عَدُوِّكَ، بَلْ تَبُوءُ بِإِثْمِهِ، وَبِهِ يَشْحَذُ عَلَيْكَ سَيْفَ عَدَاوَتِهِ؛ لِأَنَّ لَفْظَةَ السُّوءِ تَبْعَثُ الشَّرَّ؛ وَالْخَيْرُ مَقْمَعَةٌ لِلشَّرِّ. وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

38 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْخَصْمِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ فَإِنْ كَانَ مَا تَدَّعِيهِ حَقّاً أَجْمَلْتَ فِي مُقَاوَلَتِهِ بِمَخْرَجِ الدَّعْوَى، فَإِنَّ لِلدَّعْوَى غِلْظَةً فِي سَمْعِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ، وَقَصَدْتَ قَصْدَ حُجَّتِكَ بِالرِّفْقِ وَأَمْهَلِ الْمُهْلَةِ وَأَبْيَنِ الْبَيَانِ، وَأَلْطَفِ اللُّطْفِ، وَلَمْ تَتَشَاغَلْ عَنْ حُجَّتِكَ بِمُنَازَعَتِهِ بِالْقِيلِ وَالْقَالِ، فَتُذْهِبَ عَنْكَ حُجَّتَكَ، وَلاَ يَكُونَ لَكَ فِي ذَلِكَ دَرَكٌ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

39 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْمُسْتَشِيرِ فَإِنْ حَضَرَكَ لَهُ وَجْهُ رَأْيٍ جَهَدْتَ لَهُ فِي النَّصِيحَةِ. وَأَشَرْتَ إِلَيْهِ بِمَا تَعْلَمُ أَنَّكَ لَوْ كُنْتَ مَكَانَهُ عَمِلْتَ بِهِ، وَذَلِكَ لِيَكُنْ مِنْكَ فِي رَحْمَةٍ وَلِينٍ، فَإِنَّ اللِّينَ يُؤْنِسُ الْوَحْشَةَ، وَإِنَّ الْغِلَظَ يُوحِشُ مَوْضِعَ الْأُنْسِ، وَإِنْ لَمْ يَحضرك لَهُ رَأْيٌ وَعَرَفْتَ لَهُ مَنْ تَثِقُ بِرَأْيِهِ وَتَرْضَى بِهِ لِنَفْسِكَ دَلَلْتَهُ عَلَيْهِ، وَأَرْشَدْتَهُ إِلَيْهِ فَكُنْتَ لَمْ تَأْلُهُ خَيْراً، وَلَمْ تَدَّخِرْهُ نُصْحاً. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

40 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْمُشِيرِ إِلَيْكَ فَلاَ تَتَّهِمْهُ بِمَا يُوقِفُكَ عَلَيْهِ مِنْ رَأْيِهِ إِذَا أَشَارَ عَلَيْكَ؛ فَإِنَّمَا هِيَ الْآرَاءُ وَتَصَرُّفُ النَّاسِ فِيهَا وَاخْتِلاَفُهُمْ، فَكُنْ عَلَيْهِ فِي رَأْيِهِ بِالْخِيَارِ إِذَا اتَّهَمْتَ رَأْيَهُ، فَأَمَّا تُهَمَتُهُ فَلاَ تَجُوزُ لَكَ إِذَا كَانَ عِنْدَكَ مِمَّنْ يَسْتَحِقُّ الْمُشَاوَرَةَ، وَلاَ تَدَعْ شُكْرَهُ عَلَى مَا بَدَا لَكَ مِنْ إِشْخَاصِ رَأْيِهِ وَحُسْنِ مَشُورَتِهِ؛ فَإِذَا وَافَقَكَ حَمِدْتَ اللَّهَ وَقَبِلْتَ ذَلِكَ مِنْ أَخِيكَ بِالشُّكْرِ

وَالْإِرْصَادِ بِالْمُكَافَأَةِ فِي مِثْلِهَا إِنْ فَزِعَ إِلَيْكَ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

41 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْمُسْتَنْصِحِ فَإِنَّ حَقَّهُ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَيْهِ النَّصِيحَةَ عَلَى الْحَقِّ الَّذِي تَرَى لَهُ أَنَّهُ يَحْمِلُ، وَيَخْرُجُ الْمَخْرَجَ الَّذِي يَلِينُ عَلَى مَسَامِعِهِ، وَتُكَلِّمَهُ مِنَ الْكَلاَمِ بِمَا يُطِيقُهُ عَقْلُهُ، فَإِنَّ لِكُلِّ عَقْلٍ طَبَقَةً مِنَ الْكَلاَمِ يَعْرِفُهُ وَيَجْتَنِبُهُ، وَلْيَكُنْ مَذْهَبُكَ الرَّحْمَةَ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

42 ـ وَأَمَّا حَقُّ النَّاصِحِ فَأَنْ تُلِينَ لَهُ جَنَاحَكَ، ثُمَّ تَشْرَئِبَّ لَهُ قَلْبَكَ، وَتَفْتَحَ لَهُ سَمْعَكَ حَتَّى تَفْهَمَ عَنْهُ نَصِيحَتَهُ، ثُمَّ تَنْظُرَ فِيهَا فَإِنْ كَانَ وُفِّقَ فِيهَا لِلصَّوَابِ حَمِدَ اللَّهَ عَلَى ذَلِكَ، وَقَبِلْتَ مِنْهُ وَعَرَفْتَ لَهُ نَصِيحَتَهُ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وُفِّقَ لَهَا فِيهَا رَحِمْتَهُ وَلَمْ تَتَّهِمْهُ وَعَلِمْتَ أَنَّهُ لَمْ يَأْلُكَ نُصْحاً إِلاَّ أَنَّهُ أَخْطَأَ؛ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ عِنْدَكَ مُسْتَحِقّاً لِلتُّهَمَةِ، فَلاَ تَعْبأْ بِشَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى كُلِّ حَالٍ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

43 ـ وَأَمَّا حَقُّ الْكَبِيرِ فَإِنَّ حَقَّهُ تَوْقِيرُ سِنِّهِ وَإِجْلاَلُ إِسْلاَمِهِ إِذَا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْفَضْلِ فِي الْإِسْلاَمِ بِتَقْدِيمِهِ فِيهِ، وَتَرْكُ مُقَابَلَتِهِ عِنْدَ الْخِصَامِ، وَلاَ تَسْبِقْهُ إِلَى طريق، وَلاَ تَؤُمَّهُ فِي طَرِيقٍ وَلاَ تَسْتَجْهِلْهُ؛ وَإِنْ جَهِلَ عَلَيْكَ تَحَمَّلْتَ وَأَكْرَمْتَهُ بِحَقِّ إِسْلاَمِهِ مَعَ سِنِّهِ، فَإِنَّمَا حَقُّ السِّنِّ بِقَدْرِ الْإِسْلاَمِ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

44 ـ وَأَمَّا حَقُّ الصَّغِيرِ فَرَحْمَتُهُ، وَتَثْقِيفُهُ، وَتَعْلِيمُهُ، وَالْعَفْوُ عَنْهُ، وَالسَّتْرُ عَلَيْهِ وَالرِّفْقُ بِهِ وَالْمَعُونَةُ لَهُ، وَالسَّتْرُ عَلَى جَرَائِرِ حَدَاثَتِهِ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلتَّوْبَةِ، وَالْمُدَارَاةُ لَهُ، وَتَرْكُ مُمَاحَكَتِهِ، فَإِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى لِرُشْدِهِ.

45 ـ وَأَمَّا حَقُّ السَّائِلِ فَإِعْطَاؤُهُ إِذَا تَهَيَّأَتْ صَدَقَةٌ وَقَدَرْتَ عَلَى سَدِّ حَاجَتِهِ، وَالدُّعَاءُ لَهُ فِيمَا نَزَلَ بِهِ، وَالْمُعَاوَنَةُ عَلَى طَلِبَتِهِ. وَإِنْ شَكَكْتَ فِي صِدْقِهِ وَسَبَقَتْ إِلَيْهِ التُّهَمَةُ لَهُ، وَلَمْ تَعْزِمْ عَلَى ذَلِكَ وَلَمْ تَأْمَنْ أَنْ يَكُونَ مِنْ

كَيْدِ الشَّيْطَانِ أَرَادَ أَنْ يَصُدَّكَ عَنْ حَظِّكَ وَيَحُولَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ التَّقَرُّبِ إِلَى رَبِّكَ، تَرَكْتَهُ بِسَتْرِهِ وَرَدَدْتَهُ رَدّاً جَمِيلاً. وَإِنْ غَلَبْتَ نَفْسَكَ فِي أَمْرِهِ وَأَعْطَيْتَهُ عَلَى مَا عَرَضَ فِي نَفْسِكَ، فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ.

46 ـ وَأَمَّا حَقُّ المسؤول فَحَقُّهُ إِنْ أَعْطَى قُبِلَ مِنْهُ مَا أَعْطَى بِالشُّكْرِ لَهُ وَالْمَعْرِفَةِ لِفَضْلِهِ وَطَلَبِ وَجْهِ الْعُذْرِ فِي مَنْعِهِ، وَأَحْسِنْ بِهِ الظَّنَّ، وَاعْلَمْ أَنَّهُ إِنْ مَنَعَ مَالَهُ مَنَعَ، وَأَنْ لَيْسَ التَّثْرِيبُ فِي مَالِهِ، وَإِنْ كَانَ ظَالِماً فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ.

47 ـ وَأَمَّا حَقُّ مَنْ سَرَّكَ اللَّهُ بِهِ وَعَلَى يَدَيْهِ فَإِنْ كَانَ تَعَمَّدَهَا لَكَ حَمِدْتَ اللَّهَ أَوَّلاً ثُمَّ شَكَرْتَهُ عَلَى ذَلِكَ بِقَدْرِهِ فِي مَوْضِعِ الْجَزَاءِ، وَكَافَأْتَهُ عَلَى فَضْلِ الابْتِدَاءِ، وَأَرْصَدْتَ لَهُ الْمُكَافَأَةَ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ تَعَمَّدَهَا حَمِدْتَ اللَّهَ وَشَكَرْتَهُ وَعَلِمْتَ أَنَّهُ مِنْهُ تَوَحَّدَكَ بِهَا، وَأَحْبَبْتَ هَذَا إِذَا كَانَ سَبَباً مِنْ أَسْبَابِ نِعَمِ اللَّهِ عَلَيْكَ، وَتَرْجُو لَهُ بَعْدَ ذَلِكَ خَيْراً فَإِنَّ أَسْبَابَ النِّعَمِ بَرَكَةٌ حَيْثُ مَا كَانَتْ وَإِنْ كَانَ لَمْ يَعْمِدْ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

48 ـ أَمَّا حَقُّ مَنْ سَاءَ لَكَ الْقَضَاءَ عَلَى يَدَيْهِ بِقَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ، فَإِنْ كَانَ تَعَمَّدَهَا كَانَ الْعَفْوُ أَوْلَى بِكَ لِمَا فِيهِ لَهُ مِنَ الْقَمْعِ وَحُسْنِ الأَدَبِ مَعَ كَثِيرِ أَمْثَالِهِ مِنَ الْخُلُقِ فَإِنَّ اللَّهَ يَقُولُ: ﴿وَلَمَنِ ٱنتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِۦ فَأُوْلَـٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ وَقَالَ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّـٰبِرِينَ﴾. هَذَا فِي الْعَمْدِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ عَمْداً لَمْ تَظْلِمْهُ بِتَعَمُّدِ الانْتِصَارِ مِنْهُ، فَتَكُونَ قَدْ كَافَأْتَهُ فِي تَعَمُّدٍ عَلَى خَطَأٍ؛ وَرَفَقْتَ بِهِ وَرَدَدْتَهُ بِأَلْطَفِ مَا تَقْدِرُ عَلَيْهِ. وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

49 ـ وَأَمَّا حَقُّ مِلَّتِكَ عَامَّةً فَإِضْمَارُ السَّلاَمَةِ وَنَشْرُ جَنَاحِ الرَّحْمَةِ وَالرِّفْقُ بِمُسِيئِهِمْ وَتَأَلُّفُهُمْ وَاسْتِصْلاَحُهُمْ وَشُكْرُ مُحْسِنِهِمْ إِلَى نَفْسِهِ

وَإِلَيْكَ، فَإِنَّ إِحْسَانَهُ إِلَى نَفْسِهِ إِحْسَانُهُ إِلَيْكَ إِذَا كَفَّ مِنْكَ أَذَاهُ، وَكَفَاكَ مؤونته، وَحَبَسَ عَنْكَ نَفْسَهُ فَعُمَّهُمْ جَمِيعاً بِدَعْوَتِكَ، وَانْصُرْهُمْ جَمِيعاً بِنُصْرَتِكَ، وَأَنْزِلْهُمْ جَمِيعاً مِنْكَ مَنَازِلَهُمْ كَبِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَالِدِ، وَصَغِيرَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الْوَلَدِ، وَأَوْسَطَهُمْ بِمَنْزِلَةِ الأَخِ، فَمَنْ أَتَاكَ تَعَاهَدْهُ بِلُطْفٍ وَرَحْمَةٍ وَصِلْ أَخَاكَ بِمَا يَجِبُ لِلأَخِ عَلَى أَخِيهِ.

50 ـ وَأَمَّا حَقُّ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَالْحُكْمُ فِيهِمْ أَنْ تَقْبَلَ فِيهِمْ مَا قَبِلَ اللَّهُ، وَتَفِيَ بِمَا جَعَلَ اللَّهُ لَهُمْ مِنْ ذِمَّتِهِ وَعَهْدِهِ، وَتَكِلَهُمْ إِلَيْهِ فِيمَا طُلِبُوا مِنْ أَنْفُسِهِمْ، وَأُجْبِرُوا عَلَيْهِ وَتَحْكُمَ فِيهِمْ بِمَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ عَلَى نَفْسِكَ، فِيمَا جَرَى بَيْنَكَ وبينهم مِنْ مُعَامَلَةٍ، وَلْيَكُنْ بَيْنَكَ وَبَيْنَ ظُلْمِهِمْ مِنْ رِعَايَةِ ذِمَّةِ اللَّهِ وَالْوَفَاءِ بِعَهْدِهِ وَعَهْدِ رَسُولِهِ ﷺ حَائِلٌ فَإِنَّهُ بَلَغَنَا أَنَّهُ قَالَ: «**مَنْ ظَلَمَ مُعَاهَداً كُنْتُ خَصْمَهُ**»، فَاتَّقِ اللَّهَ وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ.

فهذه خَمْسُونَ حَقّاً مُحِيطاً بِكَ لاَ تَخْرُجْ مِنْهَا فِي حَالٍ مِنَ الأَحْوَالِ؛ يَجِبُ عَلَيْكَ رِعَايَتُهَا وَالْعَمَلُ فِي تَأْدِيَتِهَا وَالاِسْتِعَانَةُ بِاللَّهِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَلَى ذَلِكَ، وَلاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

بعض الضوء

مَن يطالع هذه اللوائح الحقوقية بإمعان وشمولية، وأعني بالشمولية الإصغاء القلبي والعقلي والرُّحي، لابدَّ وأن يخرج بانطباع حول صياغة هذه الرِّسالة، في هذا الاندماج المثير بين إيقاعها الأخلاقي وقالبها القانوني، وهو اندماج يؤكّد وحدة النبع والمصدر، ويحكي اندماج الهواء بالهواء، والشعاع والضياء والروح الإنسانيّة بأنفاس الحياة المفعمة بالأمل والحريّة.

إضافة إلى أن المرء لا يغفل عن تلك المعادلة الرائعة في بيان فلسفة الحقوق والواجبات، فيشعر من يصغي إلى بنودها أنَّ العالَم بأسره إنَّما

ينهض على موازنة يعبّر عنها القرآن ببلاغة فريدة: ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ وتلك الدَّعوة السماوية لسكان الأرض: ﴿أَلَّا تَطْغَوْا۟ فِى ٱلْمِيزَانِ﴾.

حتى في مسار الرِّسالة الحقوقية نشهد خطاباً منطقيّاً، يبدأ مع تثبيت قاعدة كبرى في الحقوق الإلهيَّة، التي هي المصدر القانوني الوحيد لحقوق الإنسان، والتفصيل في الحقوق الإنسانيَّة هو الآخر، يتحرّك بجاذبية؛ لأنّه يشرح فيها الحقوق الذَّاتية التي تشمل النَّاس جميعاً حاكمين ومحكومين؛ مع افتراض بديهي جدّاً هو أنَّ أفراد المجتمع الإنساني يتلقّون المفاهيم الحقوقية في الأسرة والمدرسة، قبل تصنيفهم في ما بعد، بحسب المواقع التي سوف يشغلونها وطبيعة الوظائف التي سيؤدّونها.

إنّك لتجد تفصيلات الحقوق الذَّاتية، تتناول مفردات تدخل في صياغة وتبلور الشخصيَّة الإنسانيَّة، قبل أن تنتقل إلى مجمل النَّشاط الدِّيني الذي يفترض تأديته من قبل الفرد، بوصفه جزءاً من البناء الاجتماعي.

ثمَّ يحدث انتقال نوعي في طبيعة التَّعامل مع النِّظام الإداري مرؤوساً أو رئيساً؛ وإلى جانب هذا تجد أن البنود التي تتعلّق بالعلاقات الأسرية وما هو أشمل من ذلك؛ أي التفصيل في حقوق الأمومة، والأبوَّة، والطفولة، والأخوة، ما يؤسّس لضمانات إنسانيَّة ذاتية تجعل من المرء مسؤولاً أمام أمّته؛ حيث الأسرة وحدة صغيرة ومحك حقيقي يكشف عن حقيقة التَّعامل الإداري ومقياس التسامي والهبوط.

فالمرء ـ وعلى سبيل المثال ـ الذي يسحق حقوق الأمومة والأبوّة، والذي لا يعرف معنى القداسة للطفولة والأخوّة، أجدر بالنَّاس أن يكونوا على حذر في تسنّمه مواقع إدارية حسّاسة، والذي يضطهد زوجته

وشريكة حياته ورفيقة دربه مرشح لأن يضطهد شعباً بأسره؛ مهما اختفى وراء ستائر من البريق الكاذب والدعاية الخادعة.

وفي كلّ هذا التفصيل الرائع للحقوق يشعر المرء أنّه في رحاب اللَّه وفي حضرته، حيث الضمير الإنساني ذلك الضوء المنبعث في أعمق أعماق البشر، هو الممثل القانوني للَّه تبارك وتعالى. ولعل المادّة المتعلّقة بحقوق الخصم تكشف بوضوح عن هذا الحضور الإلهي: «**وَأَمَّا حَقُّ الْخَصْمِ الْمُدَّعِي عَلَيْكَ، فَإِنْ كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَيْكَ حَقاً لَمْ تَنْفَسِخْ فِي حُجَّتِهِ، وَلَمْ تَعْمَلْ فِي إِبْطَالِ دَعْوَتِهِ، وَكُنْتَ خَصْمَ نَفْسِكَ لَهُ وَالْحَاكِمَ عَلَيْهَا وَالشَّاهِدَ لَهُ بِحَقِّهِ دُونَ شَهَادَةِ الشُّهُودِ، فَإِنَّ ذَلِكَ حَقُّ اللَّهِ عَلَيْكَ...**».

ولك أن تتأمّل كيف ترتبط حقوق الخصم بحقّ الله، والشواهد عديدة جداً في هذه الرِّسالة الحقوقية الهامّة.

وهذه الشمولية الرائعة في الطَّرح تدفع المواطن العربي إلى إشكاليَّة الواقع والمثال، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون؛ لأنَّ الدَّولة التي يقرّها الإسلام نظرياً، تختلف عن الدَّولة التي ظهرت طوال التَّاريخ العربي الإسلامي؛ ولولا الوهج الأخلاقي في عهد النبي (صلى اللَّه عليه وآله) وعلى عهد الخلفاء الراشدين[1]، لأصبح الحديث عن الدَّولة الإسلاميَّة حديثاً مثالياً مغرقاً في الخيال.

وكان للتجربة الأموية والعباسية الطويلة من القوّة والرسوخ، أن نفذت إلى خلايا التَّفكير، وأسهمت في بناء الذِّهنية العربية، بحيث غطّت تماماً على تجربة صدر الإسلام.

---

(1) مع التحفُّظ طبعاً على تجربة الخلافة الثَّالثة.

وما حدَثَ في تاريخ الدَّولة العربية هو الذي أثّر في المجتمعات العربية ولا يزال، بل ترسّب في أعماق المواطن العربي؛ حتى أصبح من المدهش أن يقال إن هناك ألواناً أخرى من الحكم!

وهذه التَّجربة المريرة والطويلة مع الأنظمة عبر التَّاريخ العربي؛ وما تنطوي عليه من جذور ضاربة في عمق التَّاريخ، حتى قبل ظهور الإسلام، كوّنت طبيعة خاصّة للمواطن العربي، جعلته متطبّعاً مع النِّظام العربي في العصر الحاضر. فالنظم السَّائدة في الوطن العربي اليوم، امتداد للأنظمة الأموية وما سنّه العباسيّون ومارسوه. فلا تجد فاصلة واضحة بين رؤية المنصور مؤسّس الدَّولة العباسية في بغداد، فهو أمير المؤمنين أعرف بما يصنع ولا يُسأل عمّا يفعل، وبين حاكم بغداد في القرن الحادي والعشرين فهو «الزعيم الأوحد والقائد الملهم والضرورة»[1].

وقد أفرز الحكم الدكتاتوري حالة عبّر عنها المفكّر الجزائري مالك بن نبي بـ «القابلية» وهي في كلّ الأحوال استعداد مكتَسَبٌ وليس متأصّلاً؛ بالرغم من قدرته على إقناع المواطن العربي بقبول نظم الحكم الاستبداديَّة على أنَّها نظام حكم طبيعي!

لم يكن الإنسان العربي في ما مضى يتفهّم أن يظل الخليفة حاكماً مدى الحياة، ولكن سياسة الخلفاء والملوك وشعارهم الدائم في البقاء[2] جعل المجتمعات العربية في فترة تالية، وخصوصاً في العصر العباسي، تتطبّع على الحكم مدى العمر، وكانت تنظر إلى الحاكم كقدر من الأقدار

---

(1) قال الكاتب العراقي عبد الرزّاق عبد الواحد في حديث تلفزيوني مؤخّراً: أنّه لا يعرف رجلاً أفصح من المتنبّي وصدام حسين!

(2) من شعارات النِّظام العراقي في سنة 1968م (سنة انقلاب العسكري): «جئنا لنبقى»، وهو نفسه الذي رفعه في مدينة خرمشهر بعد احتلالها!

أو ظاهرة كارثية كالزلازل والطاعون التي هي في تصوّرهم عقاب للبشر على انحرافهم[1].

وتحوّل مفهوم البيعة إلى توقيع شعبي وجماهيري على صكّ العبوديّة للحاكم، وليس عقداً اجتماعياً يتضمّن حقوقاً وواجبات متبادلة.

وأصبح النِّظام في التَّجربة العباسية تفويضاً إلهياً، والخليفة ظلّ اللَّه في الأرض، وأصبح اللقب الملتصق بالله من أساسيات الحكم وأكثرها مدعاة للألم. فطاغية دكتاتور مثل جعفر بن الواثق كان لقبه الرسمي المتوكّل على الله!

وليس من حاجة إلى نقد الواقع العربي اليوم، وأي كلام في هذا المضمار سيظلّ باهتاً ومدعاة للبكاء وربما الضحك؛ لأنَّه من شرّ البليّة.

والمطلوب من العالَم العربي اليوم أن يعي جيداً درس الاتحاد السوفياتي السابق، لقد ذهبت أدراج الرياح حكومة الفرد المستبد وعاد حكمُ الأمّة.

ومن الطَّبيعي أن الطَّريق إلى تحقيق هذه الغاية التي يحلم بها المواطن العربي اليوم، سيكون طويلاً من خلال تجربة ثقافيَّة تربوية، يتجسّد فيها العمل كثيراً ويقل فيها الكلام وتنحسر فيها الشعارات الفارغة؛ سيكون هناك دور للأسرة والمدرسة في ترسيخ مفاهيم حيويَّة حول الإيمان بالله وكرامة الإنسان، واحترام الرأي، وقبول رأي الأغلبية.

كما يتوجّب أن يكون القانون فوق الجميع؛ لأنَّ القانون الذي يتكفّل

---

(1) امتنَّ المنصور على النَّاس بأنَّ اللَّه رفع عنهم الطاعون في فترة حكمه، فردّ أحدهم قائلاً: إن اللَّه لا يجمع علينا حشفاً وسوء كيل: ولايتك والطاعون!

صياغة النِّظام الحقوقي هو الذي يحفظ حالة التوازن الاجتماعي، وينبغي أن تكون الصحافة ووسائل الإعلام في مستوى الأداء الجادّ. والعمل على ترسيخ هذه المفاهيم يكمن في صياغة نظام نابع من الإرث الحضاري لما أبدعه الأقدمون بعد تنقيته من شوائب التجارب السيّئة.

إن تحوّل مفاهيم من قبيل الحرّية إلى ممارسة في التَّفكير والتعبير والقول والعمل معترف بها من الجميع كواقع ثقافي وإنساني، هو الذي سيعيد حالة التوازن المفقود.

وفي رأيي ستبقى كلّ هذه المفاهيم في مستوى الشعارات أو النُّصوص المكتوبة في الدساتير، ما لم تحدث خطوة جادّة في الإيمان بالله الذي كرَّم بني آدم من دون السَّماح لأحد بأن يتحدّث باسمه أو يحكم من خلاله.

العدوان على حقوق الإنسان في الحضارة الإسلامية

أصوله المذهبية والتاريخية وعلاجه التربوي والسياسي في الوضع الراهن

أبو يعرب المرزوقي(*)

تمهيد:

ليس من الموضوعية في شيء أن نتصوَّر أنَّ الكلام على دوس حقوق الإنسان في مجتمعاتنا مجرَّد تهمة يوجِّهها الآخرون للحضارة العربية الإسلاميَّة. فلا يكفي التنديد بالمواقف المغرضة من الإسلام والمسلمين، حتى وإن كانت أمراً لا شك في وجوده، وخاصَّة أن زوال هذه المواقف لن يكفي لمحو الظَّاهرات التي يُتَّهم الإسلام بها بسبب سلوك المسلمين. بل إن موقف المسلمين الدِّفاعي قد يصبح ـ ولعله قد أصبح ـ من أسباب الغفلة عن نقائص حضارتهم، لكأن تجاهل الحقائق يلغي النتائج الوخيمة على الحضارات التي ترفض النقد الذَّاتي تجنُّباً لتأييد النقد الخارجي. فكثير من الأمم تصبح عمياء صماء لكونها تتصوَّر نقيض ما يقوله عدوها عين الصواب، فتمكنه من سلاح بسيط جداً، وهو أن بوسعه أن يوجِّهها الوجهة التي يرضاها بمجرَّد أن يجعل نصائحه إليها مقصورة على ما يريد منها أن تتجنَّبه لتأخذ نقيضه. فينصحها بالصواب

(*) أستاذ جامعي من تونس.

لكي تتجنَّبه عملاً بقاعدة: «**نقيض رأي العدوّ هو الصواب، إذ لو كان صواباً لما نصح العدو به**».

إن البحث عن علاج ناجع للعدوان على حقوق الأشخاص والأقلّيّات، والتمييز الجنسي، أو العرقي، أو الطبقي، أو المذهبي في حضارتنا أمر مطلوب في ذاته، سواء نصح به العدو أم لم ينصح. وهذا العدوان لا يمكن أن يُنكِر وجودَه إلاَّ معاند. فهو ليس مجرَّد تهمة يلهج بها العد،و سواء كان إسرائيلياً أم أمريكياً أم كائناً من كان؛ لذلك فإنَّه لا ينبغي لبحثنا الساعي لعلاج شؤوننا أن يقتصر على الأمور الإضافية لمواقف الأعداء أو الأصدقاء. فلن يكون العلاج عندئذٍ إلاَّ مجرَّد وصفات جاهزة، وردود فعل انفعاليَّة تكتفي بالاستجابة لمثيرات النقد الخارجي، وتتهم أصحاب النقد الدَّاخلي بكونهم عملاء الأعداء. ويصبح كل إصلاح لشؤوننا دعوة جوفاء لا تتجاوز الجدل اللفظي، فلا يتبعها فعل حقيقي يغيِّر الواقعَ باسم الصمود، أو رفض ما يؤكِّده العدو الذي يحرك أهل الحل والعقد، كما تحرك الدمى بالآليات النَّفسية البسيطة: **مجرَّد اللَّعب على المحركات البدائية للنفس الانفعاليَّة عند القيادات.**

إنَّما واجب نخب الأمَّة أن تبحث عن العلل الحقيقية في موطنها الحقيقي؛ أعني في محدَّدات فكرنا العربي الإسلامي نفسه، وفي واقعنا الاجتماعيَ بحسب تطوُّرهما الذَّاتي، ووعينا بما يعتريهما من آفات حسبما تمليه العلاقة الجدلية بين المثال والواقع في التَّاريخ الإنساني: **فلا يمكن أن يكون للعامل الخارجي تأثير من دون أن يكون العامل الدَّاخلي مستعداً للتأثر**. ففكرنا وواقعنا الاجتماعي لا يمكن أن يكونا بريئين من مسؤوليَّة ما آلت إليه الأمور في منزلة الإنسان عندنا بما حصل فيهما من انحراف. لا بدَّ من أن يكون فيهما ما جعل سلطات غير شرعيَّة تسيطر عليهما منذ أمد طويل، فتستحوذ على مؤسَّسات السُّلطة السِّياسية

(المرتزقة والدواوين) وعلى مؤسَّسات السُّلطة الفكرية **(الفقهاء والمتصوفة)** وتفرض تحكُّمها من دون مراعاة للحقوق الشَّرعيَّة والوضعيَّة، سواء حددها النَّقل أم العقل، **فلا بدَّ من أن يكون لذلك علل ذاتية تكمن في أنساق فكرنا وخلل واقعنا الاجتماعي والخلقي أو فيهما معاً.**

وكل محاولات الإصلاح لم تُوفَّق للحل الذي يخلِّصنا من هذين السلطانين بتصوُّر منظومة المؤسَّسات التي تحقق توازن السُّلطات، فتحول دون العدوان على حقوق الإنسان. والغريب أن محاولات الإصلاح الأكثر بروزاً، على عكس المنتظر، كانت في الحقيقة بحلولها المقصورة على السلب والمنع مصدر تدعيم لهذين السلطانين غير الشَّرعيين، كما سنرى من خلال تحليل المحاولتين اللتين استند إليهما فكر النهضة والصحوة.

إن تشيخص داء الفصام بين قيم الإسلام وواقع المسلمين ونسبته إلى هاتين العلتين الذَّاتيتين ليس أمراً جديداً؛ لذلك فهو لا يقبل الإرجاع إلى النقد الخارجي الصَّادر عن تحيز الأعداء أو إلى النقد الدَّاخلي الصَّادر عن عملائهم. إنَّما هو أمر ملازم لكل محاولات الإصلاح التي عرفها تاريخنا الفكري والسِّياسي، مهما شابها من نقص في مجال الانتباه لشروط حماية حقوق الإنسان. ولعل أفضل ممثل للتشخيص النَّسقي للأمراض التي تعاني منها حضارتنا في هذا المجال هو التشخيص الذي استندت إليه النهضة والصحوة، وصاغه أكبر علمين عرفهما تاريخنا الفكري بنقد هاتين السلطتين: **ابن تيمية نقداً للسلطة العلميَّة والواقع العقدي والفكري، وابن خلدون نقداً للسلطة العمليَّة والواقع الشَّرعي والاجتماعي**؛ لذلك فلا عجب أن جعلهما فكر النهضة دليليه في الإصلاح الدِّيني والرُّحي **(الأوَّل)** وفي الإصلاح السِّياسي والاجتماعي **(الثَّاني)**.

لكن التشخيصين على علو شأن صاحبيهما لم يشذا عن المآل الذي ذكرنا. فقد انتهيا لسوء الحظ إلى وصف علاج يوطِّد أسباب الداء بدلاً من الإتيان عليها. ويكفي أن نُذكِّر هنا بمضمون التشخيصين لكي ندرك أسباب فشلهما الذَّاتية، وفشل حركة النهضة التي بنيت على تشخيصيهما في علاج الداء عامَّة، وداء الحط من منزلة الإنسان خاصة. فلعلنا بذلك نتخلص من موقف رد الفعل، فنتجاوز مجرَّد التعليل بالعلل الأجنبية.

ولما كان هذا الفشل في مجال تحرير الإنسان هو المميز الحقيقي لوضعنا الراهن، فإن بحثنا سيركِّز على أسبابه بالجواب عن سؤالين جوهريين هما: لماذا اتفقت كل الحركات والأنظمة العلمانية والدِّينية، سواء كانت في المعارضة أم في الحكم، على نفي الوجود الفعلي لشروط تحرير الإنسان واحترام حقوقه؟ وكيف يمكن أن نتدارك الأمر، فنحقِّق هذه الشروط ونصل إلى احترام الحقوق؟ ويقتضي ذلك أن نعالج أسباب الإجماع السَّلبي حول نفي حقوق الإنسان بالإبقاء على الفصام بين قيم الإسلام وواقع المسلمين بحسب الخطة الآتية:

المسألة الأولى: التشخيص الذَّاتي لأسباب الإخلال بقيم الإسلام وعدم احترام حقوق الإنسان.

المسألة الثَّانية: علل فشل النهضة في تجاوز الفصام بين قيم الإسلام وواقع المسلمين الذي يخلو من شروط حماية حقوق الإنسان.

المسألة الثَّالثة: علل فشل التشخيص التيمي (من ابن تيمية): التقليل من شأن العامل المادِّي.

المسألة الأخيرة: علل فشل التشخيص الخلدوني: التقليل من شأن العامل الرمزي.

خصائص التشخيص الأوَّل للعدوان على حقوق الإنسان في حضارتنا

بدلاً من أن نكتفي بالرد والدِّفاع نحاول البحث في شروط علاج أسباب الداء علاجاً جذرياً وبصورة فاعلة لا تحصره في ما يريد العدو أن يقصر عليه الانتباه؛ حصراً لمهام النهضة في همومه، وتحديداً لها، بالإضافة إلى ما يقتضيه تصوُّره لمصالحه العليا. فينبغي أن نحلِّل فشل النهضة والصحوة في تحقيق قيم الإسلام بصورة عامَّة برغم كونهما قد استندتا في الأصل إلى كشف أوَّل عن أسباب الانحطاط لا يمكن التَّشكيك في كونه نابعاً من الحضارة الإسلاميَّة ذاتها (**بفرعيه التيمي الذي يركز على فساد العقيدة[1]، والخلدوني الذي يركز على فساد الشَّريعة[2]، وفي كونه قد عالج مسألة الحضارة العربية الإسلاميَّة بتشخيص دائها الذي جعلها تحط كرامة الإنسان حطاً يتناقض مع ما تقتضيه الرِّسالة الإسلاميَّة.**

لذلك، فإن الفرضيَّة التي نقدمها هنا لفهم أعراض المرض الحضاري الذي يعاني منه المسلمون كما تظهر في وضعنا الراهن تُرجِع سبب فشل فكرنا الإصلاحي إلى عدم الحسم الإيجابي، كما نمثل له بمحاولَتيْ آخر مصلحين كبيرين في مسألة طبيعة المؤسَّسات السِّياسية والفكرية الإسلاميَّة[3] القادرة على تحقيق شروط الاستخلاف، وهما:

---

(1) فساد العقيدة يعني فساد البعد النَّظري من العقل الإنساني، وأساس الفلسفة النَّظريَّة بالمعنى القديم والوسيط، أو العلوم الطَّبيعيَّة بالمعنى الحديث والمعاصر، والمقصود هو البعد الميتافيزيقي من المعرفة الإنسانيَّة وما يُستَنْتَج منه لتنظيم الوجود الإنساني.

(2) فساد الشَّريعة يعني فساد البعد العملي من العقل الإنساني، وأساس الفلسفة العمليَّة بالمعنى القديم والوسيط أو العلوم الإنسانيَّة بالمعنى الحديث والمعاصر: والمقصود البعد الميتاتاريخي من المعرفة الإنسانيَّة وما يُستَنْتَج منه لتنظيم الوجود الانساني.

(3) وقد اكتفى مفكِّرو النهضة من بعدهما بمجرَّد الحديث عن فضائل العهد الراشدي، أو مجرَّد تبرير أخذ الأنظمة الجاهزة بقياسات سطحيَّة بين الشورى والدِّيموقراطية، وبين تعدُّديَّة فرق علم الكلام وتعدُّديَّة الأحزاب السِّياسية الغربيَّة (الشيخ القرضاوي مثلاً).

ابن تيميه وابن خلدون، فكلاهما نَقَد الموجود ولم يحدِّد شروط تحقيق المنشود تحديداً عملياً يجعل النَّقلة من النَّظر إلى التَّطبيق أمراً واقعاً، بل اقتصر على المقابلة بين الحاصل والواجب من المنظور الإسلامي، من دون بيان كيفية تحقيق المنظور الإسلامي[1].

فيمكن أن نلاحظ خاصية مشتركة بين التشخيصين **التيمي والخلدوني** (وهي خاصية قابلة للتعميم على كل محاولات الإصلاح قبلهما وبعدهما) تعلل ما آل إليه الفكر الإصلاحي، عامَّة، وفكر الإصلاح النهضوي خاصَّة، من سلوكٍ وطَّد كلَّ الشروط التي تنفي حقوق الإنسان. وقد انتهت هذه الخاصية في فكر النهضة إلى فرض فكر يبرِّر الجمع بين الإيديولوجية الدِّينية في القول والموقف الوضعي الماركسي في الفعل: **إنها تجاهل طبيعة المؤسَّسات ومنطق تراجحها الذي يحدِّد مُقَوِّمَي منزلة الخليفة كما تقتضيهما الثَّورة المحمديَّة ببعدي نهجها.**

فكلا التشخيصين: **التيمي والخلدوني** أهمل الخاصية الأساسيَّة للثورة المحمديَّة، خاصيتها التي أزالت كل سند يمكن أن يعتمد عليه سلطان طغياني، بخلاف ما آل إليه الأمر في فكر النهضة المبني عليهما: **فالرعاية العامَّة التي تأمر بها في مبدأ الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر؛ من حيث هو فرض عين وشرط كون الأمَّة خير أمة[2] تشهد على غيرها**

---

(1) ونحن نعتقد أن علامات فساد النَّظريَّة، هي: تضمنها لموانع تطبيقها. وعلامات سلامتها، هي: تضمنها لشروط تطبيقها؛ لذلك فمحاولات الإصلاح التي عرفها التَّاريخ الإسلامي تقتصر على المقابلة بين المثال الإسلامي؛ والواقع الإسلامي؛ لذلك فهي محاولات فاشلة بالذَّات لكون المثال الإسلامي يرجع في الأخير إلى وهم تحققه المثالي في الصدر الأوَّل. ومن ثم، إلى أمر متناقض بالطبع هو: تصوُّر المثال أمراً قد حصل، وليس أمراً ينبغي مواصلة الاجتهاد الدائم لتحصيله، فيصبح الاجتهاد محكوماً بالتقليد بدلاً من أن يكون جهداً فكرياً وفلسفياً مفتوحاً بلا نهاية. وفي آخر التَّحليل يعود هذا الحل إلى تفويض أمر الصَّلاح السِّياسي إلى أخلاق الحاكم بدلاً من تصوُّر العلاج مستنداً إلى منطق التوازن بين المؤسَّسات التي تحول دون أخلاق الحاكم والتحكُّم.

(2) سورة آل عمران: الآية 103 والشَّرط ورد في سورة آل عمران: الآية 110.

من الأمم، هي نظام السلط التي تستند إلى مؤسستين تلغيان كل سلطان زماني يمكن أن يتحوَّل إلى سلطة عسكرية ماديّة في الحكم، وكل سلطان روحاني طغياني يمكن أن يتحوَّل إلى سلطة فقهية روحيَّة في المعارضة؛ أعني ضربي الدكتاتورية اللّذين لا يقومان إلاَّ على انتهاك حقوق اللَّه والإنسان، وأوجدت مبادئ المؤسَّسات التي كان يمكن أن تحقق شروط حماية حقوق الإنسان ليقوم بواجبات الخليفة[1]:

فالرِّسالة المحمديَّة أسست سلباً مفهوم العلم النَّظري (الاجتهاد) والفعل العملي (الجهاد) على نماذج ليس فيها بين الإنسان وربه وسيط، عدا ظاهرات الوحي نفسه نصاً (القرآن الكريم) أو ممارسةً (السنّة الشريفة)[2].

والرِّسالة المحمديَّة بنت إيجاباً العصمة المعرفيَّة والقِيَمِّية في النَّظر والعمل على إجماع الأمَّة ومن ثم، فإن هذا التشريع ينبغي أن يعتمد على المؤسَّسات التي تمكّن من تحقيق شروط الاجتهاد والجهاد، وظهور الإجماع فيهما بترجمتهما العمليَّة في مؤسَّسات فاعلة، يسهم فيها كل المسلمين، إسهاماً عينيّاً مع التحرز من الآليات التي قد تُحوِّله إلى خدعة الدِّيموقراطية التي هي أُليغارشية مافياوية مُقَنَّعة[3].

---

(1) الحقوق من حيث هي شروط واجبات الخلافة النَّظريَّة الخالصة والمطبقة والعمليَّة الخالصة والمطبقة كما يقتضيها مفهوم المقاصد الضَّرورية الخمسة: فمقصدا العقل والمال (ومعهما الصحَّة البدنية والنَّفسية) المناسبان لصفتي العلم والقدرة يتعلَّقان بالحقوق التي تضمن الخلافة النَّظريَّة الخالصة والمطبقة. ومقصدا الدِّين والعرض (ومعهما الصحَّة الرُّحيَّة والخلقية) المناسبان لصفتي الحياة والإرادة يتعلَّقان بالحقوق التي تضمن الخلافة العمليَّة الخالصة والمطبقة، وتجتمع وحدة النَّوعين من الحقوق في مقصد النَّفس المناسب لصفة الوجود.

(2) الشَّرط السَّلبي هو حدود علم الإنسان كما تحدده الآية 107 من سورة آل عمران الخاصَّة بتأويل المتشابه وحدود عمله، كما تحدده الآية 154 منها، والخاصَّة بالقضاء والقدر.

(3) دخل الفساد على مفهوم الإجماع منذ أن أصبح محصوراً في عكسه تماماً، فإذا لم =

لكن ما حدث في تاريخنا الفعلي ودعمه فعل النقد الذي جعل البديل مستحيلاً لحصره في وهم التحقّق المثالي في الصدر، من دون تحديد للآليات المؤسسية المُمَكِّنة من ذلك، تمثّل في نفي مقوِّمات هذه الثَّورة ومنع ترجمتها المؤسسية، قاصراً الإصلاحَ في أمور تؤول به ضرورةً إلى الاعتماد على سلطة مادِّيَّة حاكمة خالية من مقوِّمات الشَّرعيَّة لكون وجودها يصبح بالضرورة مقصوراً على الأمر الواقع الناجز في غياب السُّلطة المضادة، وسلطة روحيَّة معارضة خالية من مقوِّمات الفعلية؛ لكون وجودها يصبح مقصوراً على المثال العاجز، ما دام فِكرُها ذاتُه لا يعترف إلاَّ بضرب واحد من القوَّة هو القوَّة، المادِّيَّة أو الشوكة.

والسُّؤال إذاً، هو: كيف نفهم هذا التناقض بين قيم الإسلام وواقع المسلمين، والتخلُّص من مهرب تحميل المسلمين، من دون تحديد مسؤوليَّة هذا الفصام بين المثال الواقع؟[1].

لذلك كانت كلتا السلطتين السِّياسية والفكرية دكتاتوريةً انتصبت منذ الفتنة الكبرى. ودعمها كل سعي للإصلاح بعقلية الحلم بالمستبد العادل، والتَّطبيق القسري للشرع؛ لذلك، فعلينا علاج شؤوننا بالتخلص من الفصام الذي تعاني منه المؤسَّسات الفكرية والسِّياسية من دون تأخير؛

= يكن الإجماع حصيلة مغامرة الاجتهاد المفتوح دائماً والاختلاف والتنوُّع الذي لا يتناهى، فإنَّه يصبح عديم المعنى.

(1) كل تناقض بين النَّظريَّة والواقع تتحمَّلة النَّظريَّة لا الواقع. لكن في المجال الخُلُقي عامَّة وفي المجال الدِّيني منه على وجه الخصوص لا يمكن أن يكون الأمر على المنوال نفسه؛ حيث لا بدَّ من تحميل موضوع النَّظريَّة كذلك بعض المسؤوليَّة لكونه بخلاف الظَّاهرات الطَّبيعيَّة يمكن أن يكون له نصيب في عدم انطباق النَّظريَّة، وإلا صار السُّلوك الإنساني ضرورياً كله، وليس فيه شيء من الاختيار. ولكن إذا بنينا ذلك على العلم بقوانين الظَّاهرات الإنسانيَّة بات من الواجب ألا نحمّل الإنسان إلاَّ ما تسمح به هذه العلوم، ونحمّل النَّظريات الخلقية والدِّينية ذاتها ما لا يمكن أن يفسِّر بسلوك الإنسان الاختياري في عدم انطباق نظرياتهما. فنعيد صياغة النَّظريات الخلقية والدِّينية في ضوء العلم بالظَّاهرات النَّفسية والعمرانية الإنسانيَّة.

لكون السلطتين المتحالفتين في تاريخنا كانتا دائماً مبنيتين على انتهاك حقوق اللّه وحقوق الإنسان؛ بما أصبحتا عليه من إطلاقٍ جعل كل معارضيهما قابلين لمثل هذا الوصف، بعد أن اضطرتهم إلى الخروج واستعمال رد فعل من جنس عنف الحكومات المادِّي وعنف المعارضات الرمزي. لا بدَّ من تحديد شروط الحل الممكن عقلاً والمقبول شرعاً من خلال تجاوز **النقد التيمي والخلدوني** الذي ظل مهيمنا على الفكر الإصلاحي **الأصلاني والعلماني**، منذ بداية النهضة لنقل الأمَّة من مجرَّد رد الفعل على استراتيجية الأعداء، إلى بناء الاستراتيجية الفاعلة التي تحقِّق شروط الخروج من آثار الانحطاط والحرب الأهلية الدائمة التي لم تنقطع منذ الفتنة الكبرى. ويقتضي ذلك أن نركِّز على ما ينقص عمليتي النقد المشار إليهما: **النقد التيمي لفساد العقيدة ومؤسَّساتها، والنقد الخلدوني لفساد الشَّريعة ومؤسَّساتها، بتحديد العقيدة والشَّريعة الفاعلتين في التَّاريخ حقاً.**

ولما كان القرآن الكريم يَعتبر عدوانَ أصحاب السلطانين السِّياسي والفكري خللاً لا تخلو منه حضارة، وكان يُرجِعُه إلى تحريف الرِّسالات السماوية تحريفاً يهدِّد منزلة القيم، فيؤدِّي إلى انتهاك حقوق الخليفة والمستخلف[1]، فإنَّه لا يمكن أن نتصوَّر نقد نتائج انحطاط حضارتنا نقداً للإسلام نفسه. اللهم إلاَّ إذا تصوَّرناه مطابقاً للدارقة التي يحتمي بها المعتدون على حقوق الإنسان، باسم الخصوصيَّة الإسلاميَّة[2]. كما لا يمكن أن نتصوَّر قيم الإسلام أمراً قد تحقق في لحظة من لحظات تاريخ الإسلام، ويكفي تكرارها للخروج من الفصام بين المثال والواقع. فالكثير

(1) وسببا التحريف ومآلاه وهما تكوين سلطة الربا الرُّحي (الذي غلب على التحريف المسيحي) من أجل سلطة الربا المادِّي (الذي غلب على التحريف اليهودي).

(2) فصارت تقاليد الجاهلية في مسألة المرأة، مثلاً، عين القيم الإسلاميَّة في جل بلاد العرب والمسلمين، وعند أغلب الحركات الإسلاميَّة.

من النخب الحاكمة أو المعارضة في المجالين الفكري أو السِّياسي، لا يحكمون أو يعارضون باسم الإسلام، إلاَّ لفظاً، لكونهم في الحقيقة يحكمون أويعارضون بما اختاروه من قيم جاهلية نسبوها إلى الإسلام باطلاً، فكانوا بسلوكهم هذا علَّة التهم الموجَّهة إليه، **وهذا الحكم لا يستثني أي لحظة من لحظات تاريخنا الإسلامي، لكون صلاح أحد الخلفاء أو بعضهم لا يكفي؛ لكي يثبت تحقيق القيم الإسلاميَّة. فذلك أمر حصل بمجرَّد الاتفاق وليس مرتسماً في منطق عمل المؤسَّسات التي كانت ولا تزال معدومة شكلاً ومضموناً**[1].

وأخطر نتائج هذا السُّلوك أنهم يريدون أن يحصروا مهمَّة فكر المسلمين وأعلامهم في الرد الدِّفاعي، ومن ثم في تبرير سلوكهم على أنَّه من خاصيات الإسلام والمسلمين، فيصبح سوء التصرُّف الجاهلي من خصوصيَّات الإسلام التي على النخب الإسلاميَّة أن تدافع عنها باسم

---

(1) لا يكفي أن يكون الخليفة عمر بن عبد العزيز مستقيماً في سلوكه، لكي نتصوَّره مثالاً ينبغي أن يحتذى، فهو قد اكتفى بجعل أمور الدَّولة مسألة شخصيَّة تتعلَّق بأخلاقة وسلوكه، ولم يرقَ فكره إلى تصوُّر المؤسَّسات والآليات التي يمكن أن تجعل الدَّولة تسير بصورة تحقق قيم الإسلام، أياً كانت أخلاق الحاكم الشخصيَّة. ولا يزال فكرنا السِّياسي والخلقي من هذا النَّمط، فنحن نتكلم في مسائل العلاقة بين قيم الإسلام وشروط تحقيقها بهذه الصُّورة الفجة التي تعتبر النَّظر إلى الأمر الخلقي والنَّظر إلى الأمر السِّياسي من طبيعة واحدة. وبدلاً من تصوُّر الحلول العمليَّة لجعل تحقيق القيم واحترامها أمراً يحصل بصورة ذاتية للمؤسَّسات (التي وظيفة ما بينها من تراجح حماية شروط الوجود الموضوعي للقيم) نعتبره أمراً تحكمياً مرتهناً بإرادة الحاكم وأخلاقه. وفي ذلك تجاهل لأمر أساسي: فكل امرئ يجد فرصة للعدوان يفعل، وكل نظام ليس فيه من الروادع المؤسسية ما يحول دون الأفراد والعدوان على القيم لن يخلو منه. وهذه المؤسَّسات ينبغي أن تكون ذات قيام شكلي وهو المعنى العام لكلمة المؤسسة، أعني المعنى القانوني والحقوقي، وذات قيام مضموني وهو المجتمع المدني بمعناه الرمزي (صراع القيم في المجتمع) والمجتمع المدني المادِّي (صراع المصالح في المجتمع) كما نحلل لاحقاً.

الخصوصيَّة. وطبعاً مثل هذا السُّلوك لم يعد يقنع أحداً[1]. لكن هذا المآل المؤلم الذي انتهى إليه فكر المسلمين ليس ابن اليوم كما أسلفنا. فقد كان السمة الغالبة على كل محاولات العلاج التي حاولت التصدِّي لداء الفصام بين قيم الإسلام وواقع المسلمين: **فهذا الواقع يغلب عليه دائماً أخذ الموجود وإكساؤه الشَّكلي برداء إسلامي، لكأن الأصل الأسمى في فقه الحضارة بات مبدأ استصحاب الحال**[2].

أسباب فشل النهضة في تحقيق قيم الإسلام لحماية حقوق الإنسان

هل كان مآل الحل العلماني في اللَّحظة العربية الإسلاميَّة الراهنة إلى الدكتاتورية المادِّيَّة الحاكمة مجرَّد صدفة، يكفي لفهمها التعليلُ بالتدخُّل الخارجي، والتأثر بالفكر المستورد كما يسود الآن في القراءات الدِّفاعية؟ أم أن السَّبب ذاتي للحضارة العربية الإسلاميَّة نفسها برغم عدم نكران عامل الدَّعم الذي أمدَّه به الظَّرف الدولي الاستعماري أوَّلاً، والأمريكي ثانياً، لكونهما يتغاضيان عن مسألة حقوق الإنسان كلما كان الأمر ملائماً

---

(1) لا يمكن أن يزعم الواحد أن الإعلام الغربي أو الدعاية الصهيونية يمكن أن توجد الظَّاهرات التي يبنيان عليها تشويه الإسلام لو لم تكن صورة المسلمين في حياتهم الفعلية وفي ممارسة الحاكم والمعارض والنخب بجميع أصنافها المصدر الأساسي لهذا التشويه. ويكفي أن نرى ما يحدث عندنا في تسيير الشأن العام مدنياً وسياسياً، وما يحدثه أثرياء المسلمين بسلوكهم المشين في سياحتهم، وفقراؤهم في عملهم في الغرب بسلوكهم المهين؛ لكي ندرك طبيعة الفصام الذي تعاني منه نخبنا التي بيدها الأمر السِّياسي والفكري، وشعوبنا التي بيدها التعيُّن الفعلي لما آل إليه انحطاط قيم الإسلام العمليَّة في ممارسة الحياة العاديَّة؛ لكي نعلم الحال التي آل إليها أمر مجتمعاتنا في إدارة شؤونها وتطبيق القيم الإسلاميَّة في حياتها وفي تعاملها بعضها مع بعضها الآخر فضلاً عن تعاملها مع غيرها.

(2) استصحاب الحال في مثل هذه الأحوال لا يدلُّ على انفتاح فقهي، بل هو يدلُّ على العقم الحضاري؛ حيث نأخذ المؤسَّسات الموجودة لعدم الاجتهاد الكافي لتصوُّر البديل والجهاد اللاَّزم لتحقيقه.

لمصالحهما[1]؟ وهل يمكن أن نتصوَّر مآل الحل الإسلامي إلى الدكتاتورية الرُّحيَّة المعارضة في الغالب، والحاكمة بنفس المنطق في الحالات التي وصل أصحابه فيها للحكم (فضلاً عن الأنظمة التقليديَّة الحاكمة باسم الإسلام) مجرَّد صدفةٍ لا يعلِّلها إلاَّ رد الفعل على المآل الأوَّل وسنده الدولي؟

فرضيتنا أن السَّبب ذاتي لفكر الحضارة العربية الإسلاميَّة ولخاصياتها المجتمعية والثقافيَّة في حالتي الحل العلماني والدِّيني. وحجتنا الأساس، هي: أن هذا السَّبب الذَّاتي يزداد وضوحاً وتدعيماً في محاولات الإصلاح نفسها التي تميزت بتدعيم التنافي الفصامي بين بعدي الوجود الإنساني السوي، أعني شروط فاعليَّة الفكر (**حاجة القانون الخلقي للقانون الطَّبيعي**) وشروط شرعيَّة القوَّة (**حاجة القانون الطَّبيعي للقانون الخلقي**): **سبب فشل الحل العلماني وسبب فشل الحل الإسلامي في تحقيق شروط حماية حقوق الإنسان هو عينه تصوُّر المؤسسة المشرِّعة مستندة إلى دكتاتورية فقهاء الوضع أو فقهاء الشرع وعلمهم الزائف الذي لا يمكن أن يكون تشريعاً إلاَّ بالاستناد إلى سلطان القوَّة اللاَّشرعيَّة التي تدعمهم، فيكون التحالف بين علم أعزل وقوَّة جاهلة.**

إن سبب فشل النهضة ذاتي لها وليس العامل الأجنبي، إلاَّ عاملاً مساعداً ثانويَّ الدَّور. ففكر النهضة والصحوة، علمانية كانت أم دينيَّة، اقتصرعلى الوعي التَّاريخي بالفصام بين قيم العقل التي وجدها العلماني في الغرب وقيم الدِّين التي وجدها الأصلاني في الغرب، وبرَّر كلا الفريقين وجوب الاقتداء بها، بما يزعمانه من تطابقٍ بينها وبين ما تحقق

---

(1) ومن مضار هذا الدَّور ما قد يستنتجه بعضهم من ذلك خطأ، وخاصة من بين أؤلئك الذين يحدِّدون منزلة القيم بالإضافة إلى الغرب أن حقوق الإنسان ليست إلاَّ أداة غربيَّة للتدخُّل حصرا لطبيعة الأمر (حقوق الإنسان) في طبيعة توظيفه (الضغط بها على بعض الأنظمة).

في أزهى عصور تاريخنا، لم يصحبه الوعي بعيبي هذا الفهم الأساسيَّيْن؛ ذلك أن الفصام بين عامل الوجود الإنساني النَّظري والعقدي في مستوى المؤسَّسات الفكرية والروحية وعامل الوجود الإنساني العملي والفعل في مستوى المؤسَّسات السِّياسية الاجتماعية، أمر مشترك بين الحركتين؛ لكون كل واحدة منهما تهدم الأساس الذي تبني عليه، خلال تهديمها الأساس الذي تبني عليه الأخرى. فالإصلاح العقدي يفقد معناه إذا لم يكن للفكر الفاعليَّة الذَّاتية التي تجعله مقوّماً مستقلاً عن القوَّة السِّياسية، والإصلاح السِّياسي يفقد معناه إذا لم يكن للفعل المعنى الرمزي الذَّاتي الذي يكون من دونه مقوماً ناقصاً.

وقد أكَّدت محاولات الصحوة منذ عمليتي النقد التيمي والخلدوني في القرن الثامن للهجرة؛ أعني من بدايات الوعي بأسباب الانحطاط إلى الأزمة الحالية التي حوَّلت سعي المسلمين إلى مصارعة أسباب انتهاك حقوق الإنسان، إلى تهمة دوليَّة بالإرهاب الإسلامي على أهمِّية السَّبب العقدي والفكري والسَّبب الفعلي والواقعي. لكنها ظلت خاضعة لهذا التَّحليل الفصامي بين بعدي العمران البشري الفكري، والاجتماعي، تحليلاً فصامياً ينتهي إلى وصل إرجاعي مضاعف: **هذا إلى ذاك أو ذاك إلى هذا، فيحول دون الفهم الحقيقي لطبيعة العلاقة بينهما**. وبذلك يظل الإرهاب الذَّاتي من السُّلطة العامَّة نحو المواطنين، ومن المواطنين نحو السُّلطة العامَّة الحقيقة المسيطرة على تاريخنا منذ ظهور الخروج إلى اليوم.

لذلك فلا جديد في تهمة الإرهاب بشكلها الدولي الحالي، إلاَّ صيرورتها تهمة تشمل كل المسلمين، بعد أن كانت وصفاً للانحراف الذي أصاب فكرنا العقدي وواقعنا السِّياسي في الحكم، أو في المعارضة منذ الفتنة الكبرى إلى اليوم. ولا عجب، فالتهمة التي لم نعالج أسبابها الحقيقية منذ الفتنة الكبرى في حضارة تنزع إلى الكونية بمقتضى رسالتها،

لا يمكن أن تتعين في شكلها الأتم إلاَّ إذا صارت تهمة دوليَّة؛ **ذلك أن مصير الإنسانيَّة كله يحدَّد اليوم في أرضنا بمقتضى التكليف الإلهي أوَّلاً، وبمقتضى الواقع التَّاريخي الحالي الذي نتج عنه ثانياً؛ إذ ليس من المصادفة أن صارت أرضنا ملتقى ممثلي التحريفين: إسرائيل ممثلة لتحريف القيم الرُّحيَّة، وأمريكا ممثلة لتحريف القيم المادِّيَّة.**

ولما كان فكر الحركات الإسلاميَّة يجري على الطَّريقة التيمية؛ أي أن مؤدى فكرها هو التنوير العقيم الذي لا يمكن أن يتحقَّق، إلاَّ بالاستناد إلى سلطة عسكرية، وكان فكر الحركات العلمانية يجري على الطَّريقة الخلدونية؛ أي أن مؤدَّى فكرها هو التنوير العقيم الذي لا يمكن أن يتحقَّق إلاَّ بمنطق الضرورة الطَّبيعيَّة، ومن ثم بالاستناد إلى سلطة عسكرية، فإن كلا النَّوعين من الحركات لا يمكن أن يحقِّق شروط احترام حقوق الإنسان التي هي بالضرورة مندرجة في قيم الدِّين الإسلامي، لكون الدِّين عنده هو الفطرة.

لقد انبنت النهضة على تصوُّرين ذاتيين مجزوئين للإصلاح، دعمهما لا فهم أصحابها من الفكر الغربي الحديث الذي غلب عليه التنوير النَّسقي ذو الفكر الأحادي، كما تعيَّن في الحركات الفاشيَّة والنَّازيَّة الستالينية، وانتهيا إلى العجز عن تحديد الشروط الحقيقية لتحقيق قيم الإسلام في التَّاريخ، ومن ثم العجز عن حماية حقوق الخليفة والمستخلف: **فحقوق الإنسان بالمعنى الإسلامي هي عينها حقوق الخليفة في حدود حقوق المستخلف تجنُّباً لتأليهه**. وهو ما يفهمنا وحدة التوجُّهين العميقة، التوجُّه الدِّيني، والتوجُّه العلماني في الانتهاء إلى الحط من شأن الإنسان خلال السعي المزعوم إلى إصلاح أوضاعنا التي تتفاقم في العسف والظلم يوماً بعد يوم، **فكلاهما يتصوَّر أمر الجماعة قابلاً للاتِّساق بمجرَّد استتباع العقيدة (الدِّينية بالنِّسبة إلى الأوَّل والاجتماعية بالنِّسبة إلى الثَّاني) للقوَّة من دون التساؤل عن شروط الحيلولة دون انقلاب التابع متبوعاً.**

سبب فشل الحل الأصلاني ممثّلاً بالنقد التيمي والحل العقدي لتحقيق قيم الإسلام

عندما نحلل النقد التيمي ونذهب به إلى غايته نجده ينتهي في الحقيقة إلى عكس ما سعى إليه صاحبه. فهو يؤول إلى نزع سلاح الفكر والعقيدة بالكلِّية، فيجعلهما بالضرورة تابعين للمستبد بالسلطان المادِّي في المجتمع الإسلامي .فابن تيمية قد ألغى أساسَي التأثير الذي يمكن أن يستمده الفكر من ذاته. فهذا التأثير ينقسم بالطبع إلى نوعين:

ـ التأثير الرمزي الذي استهدفه **ابن تيمية** من خلال نقد فكر المتصوفة؛ أعني سلطان الأسطورة التي تؤثّر في النفوس بالسلطان على مضامين وعيها ومثيرات إرادتها، من دون أن يقدم بديلاً منه عدا التنوير العقدي الذي ليس له تأثير فاعل، من دون مؤسَّسات بديلة من منظومة الطُّرق الصوفية لتنظيم حياة البشر العاطفية والرُّحيَّة: **والحصيلة هي القضاء على المجتمع المدني الرمزي الوحيد الذي كان مناسباً للعصر، من دون بديل مدني رمزي من طبيعة أخرى.**

ـ التأثير التقني الذي استهدفه **ابن تيمية** من خلال نقد فكر الفلاسفة، أعني سلطان العلم الذي يؤثّر في المواد بالسلطان على قوانين فعلها وأسباب فاعليتها ومنتجات ثمراتها، من دون أن يقدم بديلاً منه عدا التخويف من الكفر الذي ليس له تأثير فاعل، من دون مؤسَّسات بديلة من منظومة التَّطبيقات التقنية لتنظيم حياة البشر المصلحيَّة والمادِّيَّة: **والحصيلة هي القضاء على المجتمع المدني المادِّي الوحيد الذي كان مناسباً للعصر، من دون بديل مدني مادِّي من طبيعة أخرى.**

لذلك فإن بحثه في شروط تحقيق الإصلاح الرُّحي بإرجاع السُّلطة للفكر والعقد، ينتهي في الحقيقة إلى جعله مستحيلاً، **فالعقيدة من دون التأثير بسلطان الغائب الرمزي، وبسلطان الشَّاهد المادِّي، تصبح ألعوبة**

بيد السلطان الوحيد المتبقي، أعني سلطان القوَّة المادِّيَّة البدائية التي للحكام. ولما كانت حقوق الإنسان وقيم الدِّين لا يمكن أن تتحقَّق من دون مجتمع مدني بهذين المعنيين، أو ببديل منهما، كما حدث في المجتمع الغربي[1]، بات من البيِّن بنفسه أن محاولات الإصلاح نفسها كانت محاولات تصحير للمجتمع، ومن ثم محاولات إخلاء الساحة للطغيان المطلق.

لم يطرح ابن تيمية مسألة الشروط التي تجعل الفكر والعقد مؤثرين، بل اكتفى بنظريَّة سد الذَّرائع ضد السلطانين، لسلطان الفقهاء ظناً منه أن الفكر الصوفي والفلسفي يعارضان بالذَّات الحقيقة الدِّينية، ولا يمثلان أساسي كل فاعليَّة فكرية، ومن ثم كل تأثير للعقد. وإذاً، فابن تيمية اهتم بتعليل أمراض الحضارة الإسلاميَّة بالانحراف الفكري والعقدي الذي ينسبه إلى الفكر الكلامي الفلسفي والصوفي الفلسفي. وبرغم أنَّه لم يهمل تعليل الأدواء بالانحراف السِّياسي والاجتماعي، فإنَّه قد قلَّل من شأن هذا العامل لكونه اعتبر هذا الانحراف تابعاً لذلك الانحراف. فالعامل السِّياسي والاجتماعي عنده مجرَّد أداة طيِّعة لعامل الفكر والعقيدة. ولم يَدُر بخلده أن يسأل: كيف يمكن للانحراف العقدي بمجرَّده، أن يكون قادراً على ما يتصوَّره سبباً لكل الأدواء؛ أعني نقل فلسفة المسلمين العمليَّة من فلسفة التكليف والمسؤوليَّة في الشأن الشخصي وفي الشأن العام؛ إلى فلسفة التواكل وعدم المبالاة بالشأنين الشخصي والعام؛ لذلك

(1) البديل من المجتمع الرمزي الصوفي في الغرب هو الفنون الجميلة بكلِّ أصنافها (وخاصة الآداب) مع الثقافة، ومنها يتكون المجتمع المدني الرمزي أو صراع القيم في المجتمع الغربي، والبديل من المجتمع المادِّي الفلسفي في الغرب هو الفنون التقنية بكلِّ أصنافها مع الاقتصاد، ومنها يتكون المجتمع المدني المادِّي أو صراع المصالح. وكلاهما أمر شبه معدوم عندنا. وعلى كل فهو معدوم التأثير والفاعليَّة ومن ثم فكل حديث عن حقوق الإنسان يبقى من الأوهام؛ إذ إن الحقوق التي ليس لها من يحميها لا يمكن أن توجد.

فهو قد ركَّز إصلاحه على نقد الفكرين الصوفي والفلسفي، ورأى أن الإصلاح رهين التحالف بين ضرب وحيد ممَّن يسمِّيهم بالعلماء (= الفقهاء) والأمراء، ظناً منه أن ذلك كافٍ لضمان صلاح العقيدة وتطبيق قيم الإسلام. ولا يزال الحزب الدِّيني إلى يومنا يقرأ الأحداث بهذا المنطق؛ **لذلك كانت أغلب الحركات الدِّينية ذات تنظيم عسكري، وكل التي وصلت إلى الحكم وصلت إليه بما يماثل الانقلاب العسكري.** إذاً فنقد الحركات الدِّينية من حيث لا يعلم أصحابها، كان موجهاً ضد الغاية التي تهدف إليها دعوتها الإصلاحيَّة: تحقيق شروط تأثير الفكر والعقيدة مع حصرهما في ما لا يؤثِّر حقاً، إلاَّ إذا اعتمد على من يوظِّفه من ذوي القوَّة الحقيقية الوحيدة التي تعترف بها هذه الحركات.

وإذا أردنا تحقيق شروط احترام حقوق الإنسان كما حددها العقل والنَّقل، فينبغي إذاً أن نحاول فهم علل الفشل الذي آل إليه نقد الأنظمة العقديَّة الشعبية في الفكر التيمي خاصة، وفي الفكر النهضوي عامَّة. فهذه الأنظمة تمثل علَّة تحرُّرها الوحيدة من استفراد السلطان الزماني بها. ذلك أن السلطان المضاد الوحيد للسلطان الزماني هو - في كلِّ الحضارات - المعتقدات الشعبية أو الأخلاق العامَّة المؤثرة في السُّلوك العام، فمنها يتولد الرأي العام، ولا يمكن تحقيق التغيير الإيجابي، من دون فهم كيفيات التأثير التي تعمل بها هذه المعتقدات الشعبية، فما دامت حقوق الإنسان لا تمثل جزءاً، من المعتقدات المؤثرة في السُّلوك العام، فإنَّها لا يمكن أن تُعدّ جزءاً من القيم التي يُعبَّأ بها الرأي العام الشعبي. ومن ثم، فلا يمكن أن يحترمها من بيده السُّلطة الزمانية؛ لعلمه أن الشعب لا يبالي بهذه الحقوق التي لم تصبح بعد جزءاً من قيمه التي يقبل التضحية من أجل الدِّفاع عنها.

إن نقد الفقيه للصوفي ليس نقداً من أجل نقاوة العقيدة فحسب، بل هو كان ولا يزال من أجل السلطان على الجماهير، ومن ثم فهو تمهيد

للطغيان ما دامت حصيلته القضاء على المجتمع المدني الرمزي والمادِّي، من دون بدائل تحقق التوازن في موازين السُّلطة. ويمكن القول: إن معركة السلطان الرمزي، قد حسمها النقد التيمي بصورة جعلت هذا السلطان يصبح تابعاً للسلطان المادِّي عند جميع الفرقاء؛ لذلك فتحيين النقد التيمي بدراسة نظائر المعتقدات المؤثرة في الوضعيَّة الحالية دراسة علميَّة وموضوعية، أمر لا بدَّ منه لمعرفة شروط إيجاد السُّلطة المضادة التي تحمي حقوق الإنسان؛ أعني مقوِّمات المجتمع المدني الرمزي[1]، كيف يكون الرأي العام الشعبي محدّداً لخطوط حمراء لا يستطيع السلطان المادِّي تجاوزها؟ فنحن لا نعلم بصورة دقيقة طبيعة القيم المؤثرة والمحركة لجماهيرنا؛ بحيث نجعلها تدافع عنها برأي عام قادر على منع الاعتداء عليها. ومن دون ذلك لا يمكن أن نتفادى أسباب الفشل، فنبني على أسس نظريَّة سليمة بالاستناد إلى الحل الفلسفي العملي الذي يتمثل في استنباط فلسفة التنوير الجمهوري من النصين المؤسسين لحضارتنا، أعني: **القرآن الكريم والسنّة الشريفة**؛ لكي تصبح هذه الفلسفة مادَّة الثقافة العامَّة لكل فئات الشعب في العالم الإسلامي.

وعلينا كذلك؛ أن نفهم سبب فشل نقد ابن تيمية للأنظمة الفكرية الكلاميَّة والصوفية والفلسفيَّة، فنحيِّن النقد بدراسة نظائره الحالية دراسة علميَّة وموضوعية لتحديد البديل، ونتفادى أسباب الفشل، فنبني على أسس عمليَّة سليمة بالاستناد إلى الحل الفلسفي النَّظري الذي يتمثل في استخراج نظريَّة الوجود الجامعة بين الاجتهاد العقلي لفهم الطَّبيعة والشَّريعة. والسعي الأوَّل لتنوير الجماعة لا يمكن أن يصبح فعالاً إلاَّ إذا تحقَّقت مؤسَّساته؛ أعني الإعلام الحر والتعدُّد وشرطه، شرطَ السَّعي

(1) نميز بين المجتمع المدني المادِّي ويمثله صراع المصالح في المجتمع، والمجتمع المدني الرمزي ويمثله صراع القيم فيه.

الثَّاني؛ أعني مؤسسة العلم الحر وحقّ عدم الإصابة في الاجتهاد؛ بحيث يتم التحرُّر من الفصام ومن نظريَّة الفرقة الناجية والعقيدة الصحيحة التي يمثِّلها أحد الاجتهادات: **تحرير الفكر من السلطان الرُّحي**.

وبذلك يدرك من مال إلى الحل الدِّيني أن الإصلاح العقدي وحده غيرُ كافٍ، وأن التحالف بين العلماء العاطلين والأمراء الجاهلين لا يمكن أن يؤدّي، إلاَّ إلى ما حصل في حركات البعث الدِّينية التي بدأت في مفتتح القرن الثامن عشر، ولم تتجاوز ما انتهت إليه الحركة الوهابية، والسنوسية، والمهدوية، والحركة الطالبانية من محاولات بعثِ أنظمةٍ لا تُناسِبُ العصر وتحط من قيم الإسلام وصورته، فضلاً عن أن تكون قادرة على الدِّفاع عن مثله العليا لتنافيها المطلق مع الفهم السوي لقيم الإسلام الحقيقية؛ أعني قيم الفطرة أو العقل المجتهد.

لا يمكن لحركات فكرية وسياسية أن تنجح، إذا لم يفهم قادتها أن الفكر النَّظري والعقدي لا يمكن أن يكون مؤثراً إذا اعتُبِرت سلامة العقيدة مستندةً إلى أمرين يلغيان كل فاعليَّة للفكر كما يتبيَّن من العمليَّات الثلاث التي استند إليها التنوير النهضوي التيمي:

أ ـ نقد سلطان المتصوفة:

تحرير العقيدة من التأثير الرمزي للخرافة والمعتقدات الشعبية، من دون سياسة تنويرية بديلة تعوِّض الوساطة التي يحتاجها الشعب بين العقيدة المجرَّدة والتَّجربة الدِّينية الحيَّة. فتزول فاعليَّة العقيدة الرمزية التقليديَّة، من دون أن تعوِّضها فاعليَّة رمزية جديدة خاصَّة، وبديل الفنون الجميلة والثقافة (صراع القيم) لم يتأسس بعد في مجتمعاتنا، ولم يصبح المبدعون سلطة روحيَّة يُحسَب لها حساب، فتؤثر في التوازن السلطاني.

ب ـ نقد سلطان الفلاسفة:

تحرير العقيدة من التأثير الفعلي للعلم والنَّظريات العلميَّة، من دون

سياسة علميَّة تُعوِّض الوساطة المادِّيَّة التي يحتاجها الوجود الاجتماعي بين القيم المجرَّدة والسلطان الدنيوي. فتزول سلطة العقل التقنية، من دون بديل يمكِّن العقل من القيام المستقل أمام هيمنة الحكم، دون أن تعوضها فاعليَّة مادِّيَّة جديدة خاصة، وبديل الفنون التقنية والاقتصاد (صراع المصالح) لم يتأسس بعد في مجتمعاتنا، ولم يصبح المخترعون ورجال الأعمال سلطة مادِّيَّة يُحسَب لها حساب، فتؤثر في التوازن السلطاني.

ج - فتكون حصيلة النقدين أن يصبح الفكر عديم السلطان الرمزي والمادِّي، ما يجعله بالضرورة تابعاً للسلطان السِّياسي الذي هو بيد المرتزقة ولا يكون لثنائية مفهوم أُولي الأمر معنى[1]، إذ يصبح العلماء تابعين للأمراء.

أسباب فشل الحل العلماني ممثّلاً بالنقد الخلدوني والحل القانوني لتحقيق قيم الإسلام

يركز ابن خلدون على تعليل حال الأمَّة بالانحراف السِّياسي والاجتماعي، ويقلل من شأن البعد الرمزي في تنظيم الحياة البشريَّة من خلال الاستهزاء بالمتشبثين بالقيم المستقلَّة عن السلطان المادِّي مثل الأنفة المستمدَّة من النسب، أو الكبرياء المستمدَّة من الكفاءة العلميَّة (نظريَّةً كانت أوعمليَّة أو إبداعية)، عندما يفقدان العلاقة بالعصبيَّة التي بيدها القوَّة الفعلية؛ أعني الجاه الذي يعرِّفه بكونه صلة بأصحابها[2]،

---

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء التاسع عشر، ص. 117: «فهؤلاء هم ولاة الأمر من بعده [الرسول (ص)] وهم الأمراء والعلماء. وبذلك فسرها السلف ومن تبعهم من الأئمَّة كالإمام أحمد».

(2) والغريب أنَّه مدرك لأهمية العامل الرمزي في موازين القوى المادِّيَّة كما يتبيَّن من دراسته لدوره في الحرب ولظاهرة الشائعات والشهرة.

حاصراً أسباب السَّعادة والثروة في هذه العلاقة أو الجاه[1]. وذلك ما يعلل إهماله البحث في شروط الإصلاح المستند إلى تطوير هذه المواقف؛ بحيث تصبح عاملاً مؤثراً يحقِّق القيم التي يعتبرها قيماً يتطابق فيها العقل والنَّقل. ومن ثم، يحقِّق شروط نجاح الثَّورة على الظلم. لكن محاولة ابن خلدون تجعل تحقيق القيم في التَّاريخ أمراً متروكاً للقضاء والقدر ولمنطق التَّداول البيولوجي في صراع العصبيات بحسب توالي البداوة والحضارة[2]. إذاً فابن خلدون، قد اهتم خاصَّة بتعليل الأدواء

---

(1) ابن خلدون، المقدمة، ط11، دار القلم بيروت، 1992: الباب الخامس الفصل السادس ص391- 392: «فلذلك قلنا إن الخضوع والتملُّق من أسباب حصول هذا الجاه المحصل للسعادة والكسب، وإن أكثر أهل الثروة والسَّعادة بهذا التملُّق؛ ولهذا نجد الكثير ممَّن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه، فيقتصرون في التكسب على أعمالهم ويصيرون إلى الفقر والخصاصة. واعلم أن هذا الكبر والترفع من الأخلاق المذمومة، وإنَّما يحصل من توهُّم الكمال، وأن النَّاس يحتاجون إلى بضاعته من علم أو صناعة كالعالم المتبحر في علمه والكاتب المجيد في كتابته أو الشاعر البليغ في شعره وكل محسن في صناعته يتوهَّم أن النَّاس محتاجون لما بيده، فيحدث له ترفع عليهم بذلك، وكذا يتوهَّم أهل الأنساب ممَّن كان في آبائه مَلِك أو عالم مشهور أو كامل في طور يعبرون به بما رأوه أو سمعوه من حال آبائهم في المدينة، ويتوهَّمون أنهم استحقوا مثل ذلك بقرابتهم إليهم ووراثتهم عنهم، فهم متمسكون في الحاضر بالأمر المعدوم. وكذلك أهل الحيلة والبصر والتجارب بالأمور، قد يتوهَّم بعضهم كمالاً في نفسه بذلك واحتياجاً إليه، وتجد هؤلاء الأصناف كلهم مترفعين لا يخضعون لصاحب الجاه ولا يتملقون لمن هو أعلى منهم ويستصغرون من سواهم لاعتقادهم الفضل على النَّاس، فيستنكف أحدهم عن الخضوع ولو كان للملك، ويعده مذلَّة وهواناً وسفهاً، ويحاسب النَّاس في معاملتهم إياه بمقدار ما يتوهَّم من نفسه، ويحقد على من قصَّر له في شيء ممَّا يتوهَّمه من ذلك، وربما يدخل على نفسه الهموم والأحزان من تقصيرهم فيه، ويستمر في عناء عظيم من إيجاب الحق لنفسه أو إباء النَّاس له من ذلك، ويحصل له المقت من النَّاس لما في طباع البشر من التأله، وقلّ أن يسلِّم أحد منهم لأحد في الكمال والترفع عليه، إلاَّ أن يكون ذلك بنوع من القهر والغلبة والاستطالة وهذا كله ضمن الجاه».

(2) ولعل من أكبر دلالات التنافي مع التصوُّر الحضاري الإسلامي اعتبار البداوة موطن الأخلاق والشجاعة بخلاف ما يؤكِّد عليه القرآن الكريم الذي يجعل البداوة موطن النفاق والخداع والجبن.

بالانحراف السِّياسي والاجتماعي الذي أنهك حضارتنا، وقتل كل قواها الحيَّة، ولم يبحث في شروط الإصلاح التي يمكن أن تكون قابلة للتحقيق بفعل إرادي قابل للتخطيط والانجاز في التَّاريخ.

لا شك في أن **ابن خلدون** لم يهمل التعليل بالانحراف الفكري والعقدي. لكنَّه قلَّل من شأنه؛ إذ عدّه مجرَّد تابع للشروط المادِّيَّة لكونه يتصوَّر السلطان الرُّحي أو السُّلطة الرمزية لا حول لها ولا قوَّة. فرأى أن الانحراف السِّياسي والاجتماعي بمجرَّده كافٍ لتفسير نقل واقع المسلمين من واقع العزة والحرِّية إلى واقع الذلة والعسف(1)؛ لذلك فهو قد ركَّز إصلاحه على نقد المؤسستين السِّياسية (**مؤسَّسات الدَّولة وخاصة العدالة والاقتصاد**) والاجتماعية (**التربية والتعليم ومنزلة العلماء**)، قاصراً آليات التأثير في الواقع على عامل القوَّة دون سواها، ومعتبراً التحالف بين علماء التَّاريخ والسياسة المدركين لهذه الآليات والأمراء كافياً لتحقيق الإصلاح وتطبيق قيم العقل.

عدَّ **ابن خلدون** الثائرين على انتقال العصبيات الحاكمة من الحكم الجماعي إلى الحكم الفردي، سواء كان الثائرون من أهلها أم من العلماء بالمعنى التقليدي، ضرباً من الجنون الناتج عن الجهل بقوانين العمران تقليلاً من شأن القوَّة الرمزية، وتسليماً بأن القوَّة الوحيدة هي القوَّة

---

(1) المصدر نفسه، الباب السادس، الفصل الثَّاني والثلاثون ص.540: «ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أوالخدم سطا به القهر وضيق النَّفس عن انبساطها، ودعاه إلى الكسل، وذهب بنشاطها وحمله على الكذب والخبث وهوالتظاهر بغير ما في ضميره خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك. وصارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معاني الإنسانيَّة التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النَّفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيَّتها فارتكس وعاد أسفل سافلين. وهكذا حصل لكل أمَّة حصلت في قبضة القهر ونال منها العسف».

المادِّيَّة، وأن الرمز لا يمكن أن يستمد فاعليته إلاَّ من القوَّة المادِّيَّة التي يخضع لها بخدمتها إياه. **ويمكن القول: إن جل المثقَّفين العرب والمسلمين تلامذة ابن خلدون النجباء في هذا الباب**. ولا يزال الحزب العلماني إلى يومنا هذا يقرأ الأحداث بهذا المنطق. والمعلوم أن **ابن خلدون** قد انتهى في الحقيقة إلى موقف حدد به ما نشاهده اليوم من تقنيات التَّعامل مع المعارضات عند جل الحكام العرب والمسلمين(1). ولا يزال نقد **ابن خلدون** لأنظمة الحكم والأنظمة التربوية الإسلاميَّة السمة الغالبة على كل محاولات النقد والإصلاح الحالية. ولكي نتجنَّب الفشل الذي يؤدِّي إليه نقده علينا أن نحيِّنه بدراسة هذه الأنظمة في حالها الراهنة دراسة علميَّة وموضوعية، ونتفادى أسباب الفشل فنبني على أسس نظريَّة سليمة.

والحل الممكن يتمثل في السعي أوَّلاً إلى فهم سبب الفشل الخلدوني في نقده الأنظمة السِّياسية الإسلاميَّة، فنحيِّن النقد بدراسة نظائرها الحالية دراسة علميَّة وموضوعية ونتفادى أسباب الفشل، فنبني على أسس عمليَّة سليمة بالاستناد إلى الحل الفلسفي العملي الذي يتمثل في استخراج نظريَّة الحكم الجامع بين التشريع الإلهي وثمرات الاستخلاف العام الذي يجعل كل المواطنين مسهمين في التشريع

---

(1) المصدر نفسه، الباب الثَّالث، ص.160- 161: «ثم اقتدى بهذا العمل كثير من الموسوسين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبيَّة، ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم. والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون، وإما التنكيل بالقتل أو الضَّرب إن أحدثوا هرجاً، وإما إذاعة السخرية منهم وعدهم من جملة الصِّفاعين. وقد ينتسب بعضهم إلى الفاطمي المنتظر إما بأنَّه هو أو بأنَّه داع له، وليس هو مع ذلك على علم من أمر الفاطمي ولا ما هو. وأكثر المنتحلين لمثل هذا تجدهم موسوسين أو مجانين أو ملبسين يطلبون بمثل هذه الدَّعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصُّل إليها بشيء من أسبابها العاديَّة، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يؤملونه من ذلك ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرع إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة وتسوء عاقبة مكرهم».

بقبول ما حددته النُّصوص، وباختيار من يشرِّع بحسب المبادئ الإسلاميَّة لما ليس فيه نص بحسب سنّة الرعاية العامَّة. وهذا السعي الأوَّل لا يتم من دون شرط الحيلولة دون من بيده السُّلطة السِّياسية والطغيان، ومن ثم فهو يقتضي تحقيق شروط الإصلاح السِّياسي الدائم، أعني النِّظام السِّياسي ذا آلية الإصلاح الذَّاتي؛ **أي تقنين المعارضة الحرَّة وتداول الحكم، ومن ثم حرِّية التعدُّد الحزبي أو أي شكل آخر من أشكال التعبير السِّياسي عن آلية الإصلاح الذَّاتي الدائم.**

كما يتمثل الحل في السعي ثانياً إلى فهم الفشل **الخلدوني** في نقده الأنظمة التعليمية والتربوية الإسلاميَّة، فنحيِّن النقد بدراسة نظائرها الحالية لنستنبط فلسفة الحقوق الشَّرعيَّة والوضعيَّة من النصين المؤسسين لحضارتنا أعني: **القرآن الكريم والسنة الشريفة**؛ لكي تصبح هذه الفلسفة مادَّة التدريس لكل طلبة المدارس في العالم الإسلامي من أدنى مستوياتها التعليمية إلى أسماها. وهذا السعي الثَّاني الذي لا يتم من دون إزالة أسباب الطغيان بمنع كل تكوين لسلطة روحيَّة نفاها الإسلام؛ لكونه يراها مصدر تحريف الأديان. ولا يتحقَّق ذلك إلاَّ في تحرير المؤسسة التعليمية من مثل هذه السُّلطات لكون شرطه هو شرط تحقيق المؤسسة التربوية التي تقوم بهذا الدَّور تحقيقاً سلبياً بإزالة الحوائل، وإيجابياً بإيجاد المؤسسة المتحرِّرة وشروط بقائها. وبذلك نفهم أن الإصلاح الخلدوني إذا لم يصاحبه فهم العلاقة بين الرمزي والمادِّي، أو بين العقيدة والقوَّة، فإنَّه ينتهي إلى ما انتهت إليه الحركات العلمانية من أنظمة عسكرية على النَّمط الفاشي والنازي والستاليني.

ولا يمكن للنهضة أن تدرك علل فشلها ما لم تفهم التناقض بين محاولة جعل الفكر العملي مؤثراً، وتوجه النقد إلى إفراغه من كلِّ فاعليَّة بحصرالفاعليَّة في القوَّة المادِّيَّة وحدها، كما يتبيَّن من النقد الخلدوني:

أ ـ فهو يرفض كل معارضة لما يعتبره التطوُّر الطَّبيعي للعصبيَّة؛

تطوُّرها الذي ينقلها من العمل الجماعي للمنتسبين إلى العصبيَّة الحاكمة، وإلى العمل الفردي الذي يستعيض فيه المستبد بالعصبيَّة الدموية بعصبيَّة الولاء، فينقل الحكم من التعدُّديَّة الشَّرعيَّة إلى الفردانية المستبدة من دون أن يقدم بديلاً يمكِّن من نقل التطوُّر السِّياسي من الآلية الطَّبيعيَّة التي تتحكَّم فيها جدلية الصِّراع الإحيائي، إلى الصِّراع الحضاري، من اقتتال العصبيات إلى التَّداول السلمي للحكم.

ب ـ وهو يرفض كل معارضة لما يراه التطوُّر الطَّبيعي لمنزلة العلماء، تطوُّرها الطَّبيعي الذي ينقلها من المشاركة في تأسيس الشَّرعيَّة إلى مجرَّد تابع للحاكم. فهو لم يضع نظريَّة الجاه موضع سؤال، ولا يزال المثقفون عندنا يعملون بها لكونهم في الحقيقة لا يستمدون منازلهم من دورهم الثقافي، بل من الجاه، وهو ما يحول دون أي إمكانيةٍ لتصوُّر أن الفكر يصبح ذا سلطانٍ مؤثر في التوازن السلطاني.

ج ـ وبذلك، فإن ابن خلدون يرفض كل تأثير حقيقي للقوَّة الرمزية، فلا يُبقِي إلاَّ على القوَّة المادِّيَّة التي تفضي بالضرورة إلى الهرج. ولا يزال أغلب المثقَّفين عندنا على هذا النَّمط من التَّفكير إن لم يكن قولاً ففعلاً.

الخاتمة

يؤكِّد كثير من المفكِّرين والمصلحين أن الحل سياسي، وأنه يتمثل في مجرَّد القبول بحل الحكم الديموقراطي. وبذلك يكون سلوك المسلمين في عصرنا من جنس سلوكهم في العصور الأولى، ألا وهو: الاقتصار على **تبنِّي الحلول الموجودة وإكسائها الزي الإسلامي من دون التساؤل عن شروط تحقيق قيم الإسلام التي ينبغي أن تكون عين الحقوق الطَّبيعيَّة؛ لكون القرآن الكريم يعرِّف الدِّين الخاتم بكونه فطرة اللَّه التي فطر النَّاس عليها؛** لذلك فإنَّه ينبغي التنبيه إلى مزالق تبنِّي هذا الحل من

دون بيان مفهومه الحقيقي وشروطه الضَّرورية. فالرعاية العامَّة التي تحرِّر الإنسان كما حدَّدها الإسلام، تتنافى مع الدِّيموقراطية الغربيَّة التي هي أوليغارشية مافياوية خفية، تدّعي قولاً حكم الشعب بالشعب، وتمارس فعلاً حكمه بالمافيات واللوبيات. الرعاية العامَّة كما يحدِّدها القرآن الكريم تعني بناء مؤسَّسات الاجتهاد العام أو التواصي بالحق لتحقيق شروط الخلافة العامَّة المعرفيَّة، والجهاد العام أو التواصي بالصبر لتحقيق شروطها الخلقية. وتلك هي الشروط التي تحرر مفهوم الخلافة العامَّة؛ من حيث هي منزلة الإنسان من الدَّلالة الإنسوية التي تُؤَلِّه بعض النَّاس، فترفعهم إلى رتبة المشرِّع المطلق الذي يستعبد البقية بدلاً من أن يكون المشرِّع في حدود الاستخلاف.

لكن هذا التنبيه لا يعني العودة إلى سلطة الفقهاء. فالحدود التي ينبغي فرضها على الإنسوية لا تتمثَّل في تأسيس سلطة فوق سلطة الرعاية العامَّة. ذلك أنَّه إذا فرضت السُّلطة الفقهية موجودة وكانت لها اليد الطولى، فإنَّها تصبح سلطة كنسية ولا يكون القرآن والسنّة في ذاتهما ومن دون وسيط السُّلطة العليا، بل تحكمَ الفقهاء. كل ما يقتضيه التمييز الأساسي لثورة الدِّين الخاتم هو أن تكون نسبة ظاهرات القرآن والسنّة إلى الاجتهاد الإنساني العام في مجال القيم العمليَّة وتنظيم الحياة الرُّحيَّة هي عينها نسبة الظَّاهرات الطَّبيعيَّة إلى الاجتهاد الإنساني العام في مجال القيم النَّظريَّة وتنظيم الحياة المادِّيَّة. أمَّا المؤسَّسات التي لا بدَّ منها لتحقيق التواصي بالحق أو الاجتهاد العام، والتواصي بالصبر أو الجهاد العام، فإنَّها تتعلَّق بشرط قدرة العقل على التأثير، وذلك هو العقل القوي؛ إذ بمجرَّد أن يكون الاجتهاد عامّاً يتحوَّل إلى المصدر الوحيد للبعد التصوُّري من الفعاليَّة الإنسانيَّة التي تتعين في دورها السلطاني الذي تمثله مؤسَّسات المجتمع المدني الرمزي (**المؤسَّسات الاجتماعية لصراع القيم**) ومؤسَّسات المجتمع المدني المادِّي (**المؤسَّسات الاجتماعية**

لصراع المصالح). كما تتعلّق بشرعيّة القوّة، وتلك هي القوّة العاقلة؛ إذ بمجرّد أن يكون الجهاد عامّاً يتحوّل إلى المصدر الوحيد للبعد الانجازي من الفعاليّة الإنسانيّة التي تتعين في دورها السلطاني الذي تمثله مؤسّسات المجتمع السِّياسي الرمزي (**المؤسّسات السِّياسية لصراع القيم أو مدارس الفكر الحقوقي**) ومؤسّسات المجتمع السِّياسي المادِّي (**المؤسّسات السِّياسية لصراع المصالح أو الأحزاب**)، بذلك تكون حماية حقوق الإنسان مسؤوليّة الجميع لكون السُّلطة العامّة تصبح بيد الجميع، فلا تعدو حدود الله.

الفصل الثالث

حقوق الإنسان في ضوء المقارنة بين الرؤيــة الدينيّـة والوضعيّة

1. مفهوم الحق، دراسة الحقّ في الفقه والقانون
2. حقوق الإنسان بين الإسلام والنّظريات الغربيّة
3. المسار التاريخي لحقوق الإنسان في الإسلام وفي الغرب

مفهوم الحق،
دراسة الحقّ في الفقه والقانون

حسين توسّلي(*)

الحقّ هو أحد الألفاظ المشحونة بالمعاني والدّلالات، والمفردة التي تبعث على تداعي أهم المثل الإنسانيَّة إلى الذِّهن. فعندما يشقّ الفكر طريقه إلى مسرحٍ تتيسَّر منه مشاهدة الأبعاد الفطريَّة للنَّوع الإنساني، يبرز عنصران مشرقان من بين العناصر الضَّاربة بجذورها في طبيعة الإنسان:

أحدهما: الشُّعور بالمسؤوليّة إزاء متابعة الحق والحقيقة.

الثَّاني: الشُّعور بالفخر والزهو في طريق إحقاق الحقوق الفرديَّة.

الشُّعور الأوَّل هو ذلك الشُّعور الذي يسلب الإنسان استقراره تحت تأثير الجاذبية الكهربائية للحقّ، ولا يدع باله هادئاً ما لم يجعله منسجماً مع الحقّ والحقيقة. أمّا الشُّعور الثَّاني فهو تلك الحَميَّة والمروءة والشهامة التي لا تطيق القهر والإكراه والعدوان(1).

(*) ترجمة: عبد الرضا افتخاري.

(1) في معرض الإجابة عن سؤال: ما العلاقة بين هذين العنصرين؟ نقول: إن العنصر الأوَّل يُعنى بالمقصد والجهة اللذين يوصلان إلى الحق والحقيقة. أمَّا الثَّاني، فهو بمنزلة المركب الطيّع يستعمله الإنسان لقطع طريق الدنيا الشائكة المتعرجة وصولاً إلى =

إنَّ حبَّ كلمة الحقّ الفريدة، والتي لا يرضى طالبها ببديل عنها، يعود إلى كونها تحمل، بمفردها، ثقل هاتين الدّلالتين العظيمتين معاً. فبهذه الكلمة وحدها يتداعى مفهوم الحق في وجه الباطل، والحقّانية في مقابل الغصب واللاّشرعيّة. وبها، أيضاً، تتداعى إلى ذهن الإنسان حقوقه التي تُعَدّ صيانتها الشَّرطَ اللاَّزمَ لمجتمع نظيف يتمتّع جميع أفراده بحياة إنسانيَّة لائقة وشريفة.

معنى الحقّ

للفظة «الحق» استعمال واسع في مختلف المجالات. وقد ذكر اللُّغويُّون لها معانيَ كثيرة. بيد أنّهم لا يفرّقون بين الجذر الأصلي والمعنى الحقيقي للكلمة، وبين المعاني المجازيّة والكنائيَّة لها.

وإذا ما أردنا أن نأتي بتصنيف يُظهِر الاستعمالات المتنوّعة الرَّئيسيَّة لهذه الكلمة، في الموارد المختلفة، فإنَّ المعاني الخمسة الآتية تبدو، في نظرنا، مناسبة، وهي:

1 ـ الحقّ: هو الثابت في الأمر نفسه، وكلّ ما ثبت يقيناً أنّه واقع أو سيقع. وقد استُعملت لفظة الحق ومشتقّاتها المختلفة بهذا المعنى في القرآن الكريم كثيراً[1].

وبمناسبة هذا المعنى، أُسنِد الحقُّ إلى الموت، والحساب،

= المقصد النهائي؛ أي القرب من الله. أمّا من وصل إليه، فهو لا يرى غير ذات الحق ذاتاً تدعوه للسعي إلى نيل حقوقها.

(1) من تلك الموارد: قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءُوهَا فُتِحَتۡ أَبۡوَٰبُهَا وَقَالَ لَهُمۡ خَزَنَتُهَآ أَلَمۡ يَأۡتِكُمۡ رُسُلٞ مِّنكُمۡ يَتۡلُونَ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِ رَبِّكُمۡ وَيُنذِرُونَكُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَاۚ قَالُواْ بَلَىٰ وَلَٰكِنۡ حَقَّتۡ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ (الزمر/ 71)؛ ﴿وَيَحِقَّ ٱلۡقَوۡلُ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ (يس/ 70)؛ ﴿وَيَمۡحُ ٱللَّهُ ٱلۡبَٰطِلَ وَيُحِقُّ ٱلۡحَقَّ بِكَلِمَٰتِهِۦٓ﴾ (الشورى/ 24)؛ ﴿إِن كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ (ص: 14).

والعذاب، والثواب في يوم القيامة. حتى إذا ما طرأ الوهم أو الشَّك أو الغفلة من المخاطب إزاء واقعيَّة هذه الأمور، كان إسناد الحق إليها ووصفها به بمنزلة تأكيد واقعيتها وقطعيّتها وحتميّتها. كما أنّه، وللمناسبة نفسها، كان «الحق» اسماً من أسماء اللّه تعالى[1].

2 ـ **الحق**: يعني صدق الخبر أو الحكم ومطابقته للواقع. ولاشك في أنَّ القضايا تختلف في أنواعها من حيث ما هو «الأمر نفسه» فيها؛ أي الوعاء الذي يلزم أن تتطابق معه ليكون شرط صدقها، لكنَّنا نطلق على كلّ قضيَّة منها أنَّها حقّ كلما كان مضمونها مطابقاً لـ «الأمر نفسه» الخاص بها.

3 ـ **الحق**: يعني الصَّواب، والمشروعية، والمعقولية، ومطابقة الشيء لمقتضى الحكمة، وهذا أعمّ من أن يكون ذلك الشيء فعلاً، أو قولاً، أو وجهة نظر، أو وضعاً اجتماعياً وما أشبه. فنحن نؤمن، مثلاً، بأنَّ الدِّفاع عن المظلوم والوقوف في وجه الظالم «عمل» لائق وحقّ من الوجهة الأخلاقيَّة، كما نرى أنَّ القول أو الاعتقاد بوجوب العدالة في التصرُّفات جميعها قول أو اعتقاد حقّ[2].

وقد يعبَّر عن هذا المعنى للحقّ بـ **«وضع الشيء في موضعه الذي هو له»**[3]. بيد أنَّ أصحاب هذا الرأي، من دون شكّ، لا يقصدون الجنبة التّكوينية للمسألة؛ أي أنَّ الشيء موجود وواقع في وضع ما، بل يعنون الجَنبة القيميّة، وهي أن يكون الشيء في الوضع الذي ينبغي أن يكون

---

(1) قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾ (النُّور: 25).

(2) يرجع بعض الباحثين النِّسبة الحكمية في القضايا الأخلاقيَّة، المذكورة في هذا القسم، إلى المعنى الثَّاني، فيكون الحق فيها بمعنى صدق القضيَّة ومطابقتها مع الأمر نفسه أيضاً.

(3) مجمع البيان، تفسير الآية 7 من سورة الأنفال.

فيه. وهذه، في الحقيقة، عبارة أخرى أو كناية عن المعنى الاعتباري للمعقولية نفسها وأن يكون الشيء سائغاً وصواباً ومشروعاً.

4 ـ **الحق**: يعني الامتياز أو النصيب (الحصة/السَّهم) الملحوظ لشخص، والذي ينبغي للآخرين مراعاته والمحافظة عليه.

والملاحظ، هنا، أن المعاني الثلاثة المتقدّمة للحقّ تشترك في أنّها تقابل الباطل، أمَّا المعنى الرابع، فليس كذلك. ففي المعاني الثّلاثة الأولى، كنّا نبحث دائماً عن تحقّق مفهوم تصوّري في الواقع، أو مطابقة قضيّة تصديقية مع الواقع، أو كون القضيَّة مقبولة أخلاقيّاً مثلاً، لكي نقول: إنّها حق؛ أي أنّنا كنّا نحمل كلمة «الحق» على تلك الموارد بصورة حمل «هو هو»، فنقول: «**هذه القضيَّة حقٌّ**» أو نسنده إليها على نحو الصِّفة فنقول: «**هذه قضيةٌ حقيقية**». أمّا في المعنى الرّابع للحقّ فنحن، دائماً، أمام وجود متشخّص نسميّه «**صاحب الحق**»، أو «ذا الحق»، فيكون إسناد الحق إلى المورد بصورة حمل «ذو هو».

5 ـ آخِر معنى نذكره للحقِّ، هو المصطلح الرَّائج، اليوم، في علم القانون، حيث يُقصد بالحقوق مجموعة الضوابط التي تحكم مجتمعاً ما في عصر من العصور(1). وهذا المعنى غير مقصود في العرف العام، خلافاً للمعاني الأربعة المتقدّمة.

وبما أنَّ الجذر اللُّغوي لكلمة «الحق» يعني الثُّبوت، فقد لاحظنا بعض الباحثين يُرجِعون كلّ المشتقّات المستعملة منها إلى هذا المعنى لأدنى مناسبة، وبخاصة مع إمكان الاستشهاد بالاستعمالات القرآنيَّة الكثيرة في هذه الجهة. يقول السيد الخوئي، تبعاً لأستاذه المحقّق الأصفهاني: «**لفظ الحق في اللُّغة بمعنى الثُّبوت؛ ولذا يصحّ إطلاقه على**

---

(1) أنظر: ناصر كاتوزيان، فلسفة الحقوق (بالفارسية) ج1، ص14.

كلّ أمر متقرّر في وعائه المناسب له، سواء أكان هذا تقرّراً تكوينياً أم اعتبارياً»[1].

وما تُعنى به هذه المقالة هو المعنى الرَّابع للحق، أي الحق الثّابت لصاحب الحق ومعرفة ما هو المقصود من كلمة «حق» عندما نقول: إنَّ للمشتري الفلاني حقّ فسخ المعاملة مثلاً، أو عندما نتحدّث عن حقّ السَّبق والتقدّم، أو حقّ الشُّفعة، وحقّ الاختيار، والحريّة، والحياة، وأمثالها.

هذه الحقوق الإنسانيَّة تناولتها الفروع العلميَّة المختلفة كالفقه، والأخلاق، والسياسة، والقانون. فإنَّ للحق، في كلٍّ واحد من هذه العلوم، جهات مختصَّة للبحث، إضافة إلى الجوانب المشتركة فيها. ومن هنا، تبدو ضرورة التأمّل في ماهية الحقّ وإعطاء تعريف جامع له يأخذ بنظر الاعتبار استعمالاته في المجالات المختلفة، مع فرز الملاحظات والخصوصيَّات التي تميّزه في كلّ منها.

نسعى، في هذه المقالة، ومن خلال التَّحليل الماهوي للمسألة والتدقيق في الأجزاء التي تؤلّف مقولة «الحق«، إلى تقديم تعريف جامع يبدّد هالة الغموض والإبهام التي تلفّ هذا المصطلح، حتى إذا ما أردنا أن نقوم ببحث علمي وفنّي في الموضوع، نكون قد أحرزنا، أوَّلاً، الوضوح اللاَّزم لمعنى مفردة «الحق«.

علاقة الحقّية وأنواعها

لكلّ حقّ طرفان: صاحب الحق، ومورد الحق أو متعلّقه. فمثلاً: في المعاملة التي يكون المبيع فيها معيباً وخيار الفسخ محفوظاً للمشتري، يُعدُّ المشتري صاحبَ الحق، والفسخ موردَ الحق أو متعلّقه.

---

(1) مصباح الفقاهة، ج2، ص47.

وفي حقّ الولاية يكون الولي هو صاحب الحق، أمّا متعلَّق الحقّ، فهو التصرّف في شؤون المولّى عليه. هذه العلاقة بين صاحب الحق ومتعلّق الحق هي التي أطلقنا عليها علاقة الحقّيّة، كما سمّوا العلاقة الخاصّة بين المالكِ والمِلك بعلاقة الملكيّة.

وكما أنَّ علاقة الملكيّة تستلزم جواز التصرّف في الملك، ومن ثمَّ الآثار واللّوازم الخاصّة الأخرى المترتّبة على هذا الجواز، فكذلك الحال في موضوع الحق، فعندما نقول: إنَّ الحق الفلاني ثابت للشّخص الفلاني، فهذا يعني أنَّا نقول بوجود علاقة خاصّة بين صاحب الحق ومورد الحق تترتّب عليها آثارها وأحكامها الخاصَّة. واستناداً إلى الآثار والأحكام الخاصَّة بهذا النَّوع من العلاقة، ميّزنا الحق عن المِلك والحُكم وسائر المقولات الأخرى.

السُّؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل علاقة الحقّيّة هذه نوع واحد في جميع موارد الحقوق؛ ومن ثمَّ يمكننا أن نفرض لها، جميعاً، جامعاً ماهوياً واحداً، أو أنَّنا نواجه أنواعاً من هذه العلاقة؟ وفي حال كان الجواب هو الثَّاني، فما هو الاعتبار الذي يجعلنا نشير إليها، جميعاً، تحت عنوان واحد هو الحق؟ أو أن كلمة الحق مشترك لفظي، ولا يمكننا إعطاء تعريف واحد لكلِّ أفرادها؟

يرى المحقّق الأصفهاني أن الحق، في كلّ الموارد، يعني ثبوت شيء لصاحب الحق، ولكن ثمّة اعتبار خاص في كلّ مورد، له آثاره الخاصَّة، ولا يجب أن تكون الموارد كلّها مصداقاً لنوع واحد من الاعتبار؛ يقول: «**فمنه ومن أشباهه، يُعلم أنَّ الحق مصداق اعتبار من الاعتبارات؛ وبلحاظ ثبوته لمن اعتبر يكون له حقّاً**»[1].

(1) حاشية المكاسب، ج1، ص10، دار الذخائر.

ولكي تتضح هذه المسألة أكثر، نسعى إلى تحليل نوع علاقة الحقّيّة في أصناف الحقوق المختلفة بصورة مستقلّة.

1 ـ الأهليّة القانونيّة للقيام بفعل

إن الحق يتعلّق بالفعل فقط، خلافاً للمِلك الذي قد يتعلّق بالعين أيضاً، بل هو كذلك في الغالب. فإنّا نقول مثلاً: زيد مالك الأرض، ولا نقول: إنَّه يتمتّع بحق الأرض. أمّا حقّ التَّحجير، فالمقصود منه حقّ التصرّف والإحياء لغرض تملّك الأرض، وهو يتعلّق بالفعل لا بالعين وإن كان هذا الفعل؛ أي متعلّق الحق، تصرّفاً في العين بنحو من الأنحاء غالباً، كتملّك العين، أو الانتفاع بها، أو نقلها. لكن المهم، على كلّ حال، أنَّ ما تعلّق به الحق في الاعتبار، أوّلاً وبالذّات، هو الفعل الواقع على العين وليس العين نفسها خلافاً للمِلك؛ حيث يتعلّق بالعين ابتداءً، ويكون جواز التصرّف فيها من آثاره.

إنَّ متعلّق الحق، في أكثر الموارد، هو فعل اعتُبر صاحب الحقّ مؤهّلاً للقيام به؛ أي تقرَّرت له أهليَّته. فعندما نقول: إنَّ فلاناً محقّ، أو صاحب حقّ في مجال أو قضيَّة ما، فهذا يعني أنَّه يسوِّغ صدور أفعالٍ منه في هذا المجال؛ هذا من الناحية التّكليفيّة، فإن صدرت منه تلك الأفعال، فهي نافذة وناجزة وضعيّاً، وتترتّب عليها الآثار القانونيّة ذات العلاقة، وهذه هي الحيثيّة الوضعيّة. فلو أخذنا حقّ الخيار، مثلاً، لوجدناه يدلُّ على: حرِّية «التصرّف» من حيث فسخ المعاملة أو إمضاؤها. ولو نظرنا إلى حقّ الشفعة لرأينا أنَّه يعني القدرة على «التملّك» القهري لحصّة الشريك وضمّها إلى حصّته. وعندما نقول: إنَّ تصرّفات صاحب الحقّ القانونيّة كالفسخ، والتملّك، والمبادلة، نافذة فنعني بذلك ترتّب آثارها الوضعيّة عليها، وكون الآخرين ملزمين باحترامها ومراعاة اللوازم التّكليفيّة المنبعثة منها.

وعلى هذا الأساس، فسّر بعضهم الحق بالقدرة على العمل وفقاً للقانون، أي عدّوا الحق مساوقاً للقدرة على التصرُّف في إطار القانون، فقالوا: إنَّ الحقّ هو القدرة التي يمنحها القانون للشّخص في نطاق معلوم. وبتعبير جامع: هو القدرة التي منحها القانون لإرادة الشخص؛ أو بحسب بعضهم على وجه الدِّقة: «**هو إرادة يحميها القانون**»[1]. وهنا يُنظر؛ فإن كان المراد من القانون القوانين الوضعيّة، فإنَّ هذا التَّعريف سيكون شاملاً للحقوق الرسميّة التي تتولّى متابعتها المحاكم؛ أمّا إذا كان المقصود منه القوانين الطَّبيعيّة أو الإلهيَّة، فإنَّ الدائرة ستشمل الحقوق المختلفة.

يميل إلى هذا التفسير للحقّ أولئك الذين طرحوا نظريَّة الإرادة في مجال الحقوق، ورأو أن إرادة الفرد هي منشأ الحق[2]. لكن هذا التفسير سيظلّ عاجزاً وقاصراً عن شمول الحق الذي يمنحه القانون للأشخاص الذين يفتقرون للقدرة الطَّبيعيّة أو القانونيّة للقيام بالأفعال المتعلّقة بهم، كالصبي والسفيه. فإنَّنا لا نقول: إنَّهم ليسوا أصحاب حق، حال استفادتهم من حقوقهم؛ كالصَّغير يسكن داره مثلاً، رغم أنهم ممنوعون من التصرّف ولا سلطة لهم.

ولقد عبّرت كثير من الكتب الفقهية عن هذه الخصوصيّة، وهي الأهليّة القانونيّة لانجاز فعلٍ، بـ «**السَّلطنة على الفعل**»، والمراد منها، تحديداً، الأهليّة القانونيّة نفسها وليس القدرة التكوينية أو مجرّد جواز القيام بالفعل، تكليفاً. وآية القصاص الشريفة ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ خير شاهد على اعتبار السلطنة في باب الحق، وعلى صحّة تعبير الفقهاء فيه.

---

(1) نظريَّة ويليم آكاسي، نقلاً عن مقالة «**الإسلام ونظريات الغرب في باب حقوق الإنسان**»، محمد لكنهاوزن، مجلة المعرفة، العدد12.

(2) أنظر: نظريَّة كانط وتابعيه في هذا المجال.

2 ـ الحريّة أو إرخاء العنان

قد يكون متعلّق الحقِّ، في بعض الموارد، فعلاً، ولكن الجهة التي تمثّل العلاقة بين صاحب الحق ومتعلّق الحق ليست حيثيّة الأهليّة القانونيّة لصاحب الحق في القيام بفعل ما وترتّب آثارها الوضعيّة، بل هي محض رغبته الشخصيَّة للقيام بالفعل، وتكون له، مع ذلك، الحريّة الكاملة في أن يفعل هذا الفعل أو لا يفعله، ولا ينبغي حمله على القيام به أو تركه.

يتّضح الفرق جيّداً بين هذا التفسير والذي سبقه في نظريَّة **توماس هوبز**؛ لأنَّه يفسِّر الحقّ بالحريّة وليس بالقدرة. فحرية ممارسة فعل ما، لا تتحقّق إلاَّ في حالة عدم وجود أي إلزام في تركه. فإذا قلنا: إنَّ الفرد يملك حقَّ الدِّفاع عن نفسه، فهذا يعني أنّه لا يجب عليه التحفّظ في استعمال القوَّة حال تعرُّضه لهجوم ما[1]. يقول **هوبز** في الفرق بين الحقوق والقوانين: «**إنَّ الحق عبارة عن الحريّة في القيام بعمل أو تركه، في حين أنَّ القانون يُلزمه بأحدهما، ومن ثمَّ فالفرق بين القانون والحق هو كالفرق بين الواجب والحريّة**»[2].

وهذا التفسير للحق هو أفضل تعبير لتوضيح حقّ الحريّة بمعناها السَّلبي؛ أي أنَّ الآخرين لا يحقُّ لهم أن يجبروا شخصاً على القيام بعمل ما، كما لا يحقّ لهم أن يحولوا دون قيامه بالأفعال النابعة من رغباته.

وهكذا تكون طبيعة العلاقة، هنا، بين صاحب الحق ومورد الحق، من نوع «إرخاء العنان» وجعل الفرد مبسوط اليد في تحقيق رغباته، من دون أن يزاحمه أحد في هذا الطَّريق. فهذه الحيثية هي معنى سلبي منتزَع

---

(1) المصدر نفسه.

(2) هوبز، ريشارد تارك، ترجمة بشيرية، ص96.

من عدم مزاحمة الآخرين، وهي تختلف عن الجواز بالمعنى التّكليفي، المتمثِّل بعدم الحرمة أو الأهليّة الوضعيّة كما ذكرنا في التفسير السابق لعلاقة الحقّيّة.

3 ـ أهليّة الانتفاع

قد يكون متعلّق الحق هو محض الانتفاع من الحصّة المقرّرة لصاحب الحق. فلا حيثية الأهليّة هي المعيار في كون الفرد صاحب حق، ولا كون الشخص مختاراً في أداء فعل ما أو تركه، بل إنَّ المسألة هي صرف انتفاع الشخص واستفادته من منفعة أو امتياز ما. يقول اللَّه تعالى في القران الكريم: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ * لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[1].

وكثيراً ما نستعمل كلمة الحق بهذا المعنى في محاوراتنا اليوميَّة، فنقول مثلاً: إنَّ الحليب الموجود في ثدي الأم هو حقّ الرضيع، أو، إنَّ التركة حقّ الوارث. كما نقول في الأبحاث الاجتماعية: إنَّ التوفّر على الحدّ الأدنى لمتطلّبات المعيشة، كمستلزمات الرفاه والصحّة والأمن والتعليم، وأمثالها، حقّ لجميع أفراد المجتمع.

المقصود، في هذا النَّوع من علاقة الحقّيّة، أن شيئاً ما نافعاً قد تقرّر للفرد، وبوسعه أن ينتفع منه بالنَّحو المقتضى؛ فهو يملك أهليّة الانتفاع منه ولا يجوز للآخرين أن يحرموه منه. فجوهر الحق، هنا، لا يكمن في الأهليّة القانونيّة كما في التفسير الأوَّل، ولا في حرِّية الفعل أو الترك كما في التفسير الثَّاني، بل هو الانتفاع / التمتّع نفسه بما هو مقرّر، أمَّا جواز التصرّف الممنوح لصاحب الحق وممنوعيّة الرّدع من قِبَل الآخرين، فهمااللاَّزمة الطَّبيعيّة لذلك الحقّ.

---

(1) (المعارج: 24 و 25) وكذلك عبارة ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ في سورة الأنعام: الآية 141.

4 ـ الأولويّة

هناك موارد من الحقوق ليس لصاحب الحق من شيء سوى أولويَّته وتقدّمه على غيره. فإذا ما كانت ثمّة منفعة أو ممارسة سائغة لبعض الأشخاص من دون غيرهم، فإنَّ صاحب الحق هنا له الأولويّة عليهم، أمّا أهليتهم فهي مشروطة بتخلّيه عن هذا الحق؛ ومن هذه الموارد: حقّ التَّحجير الذي يجعل صاحب الحق أولى في تملّك الأرض، وكذا حقّ السبق في المساجد مثلاً.

فلو طرحنا، هنا، أصل أهليّة القيام بالفعل أو أهليّة الانتفاع، فلا يكون هذا مختصّاً بصاحب الحق؛ لأنَّه يثبت للآخرين، أيضاً، ولو بالنّحو المشروط، لكن ما يُمثّل جوهر الحق هنا والثابت لصاحب الحق على وجه الخصوص، هو الأولويّة والتقدّم على الآخرين في الحصول على المورد.

5 ـ الولاية

قد يتصدّى صاحب الحق، أحياناً، لإدارة شؤون شخص، أو منظَّمة، أو أموال، ويتحمّل مسؤوليتها بموجب الحق المقرّر له؛ أي أنَّ صاحب الحق هنا مخوّل بالتَّصرُّف في الأمور التي أُوكلت إليه حسبما يراه صالحاً؛ ومن هذا القبيل: حقّ ولاية الأب على ولده، وحقّ الولاية على الموقوفات. فمحور العلاقة هنا ليس صِرف جواز التصرّف في العين (كالملكيّة)، ولا الأهليّة القانونيّة للقيام بفعل ما (كحقّ الخيار)، بل تحمّل مسؤوليّة الإشراف وإدارة أمور شيء ما، أمَّا جواز التصرّفات ونفوذها، وكذا الآثار الأخرى، فتكون من لوازمه أيضاً.

6 ـ النَّفع المنتزع من تكليف الآخرين

يبدو، أحياناً، أنَّ أيّاً من الموارد والعلاقات المذكورة أعلاه لا تفي لتفسير الحق كما هي الحال في المورد الآتي، وهو عندما لا يكون

لصاحب الحق سوى أمر ننتزعه من الوظائف الملقاة على عاتق الآخرين. فالمناسبة الوحيدة لإطلاق كلمة الحق على هذا المورد هي أنَّ هذه الوظائف إنَّما أُلقيت على عاتق الآخرين مراعاةً لحال صاحب الحق، وقد لا يكون هذا الأمر ملحوظاً أيضاً، لكنَّ المسألة عُدَّت كذلك لمجرّد أنَّ هذه النتيجة تترتّب، قهريّاً، على أداء تلك الوظائف. فقد نقول: إنَّ لكلّ الأشخاص الحق في التَّعامل معهم بصورة متساوية، فلو ميّزنا بينهم دونما سبب، فإنَّ هذا يعني أنَّنا صادرنا حقوقهم أو سحقناها. وقد نريد من الحق هنا كون الجميع متساوين ابتداءً في التمتّع بالخيرات أو المواهب الطَّبيعيّة، ولو تصرّفنا على أساس تقديم بعض الأشخاص ومنحهم الأولويّة من دون مبرّر، فإنَّ ذلك يعني التَّمييز غير المشروع والتعدّي على حقوق الآخرين.

ربّما كان جوهر الحق، في هذا المورد، أحد الأصناف المذكورة آنفاً، إلاّ إنَّ ما يُطرح في بعض الأحيان، هو محض لزوم مراعاة التكافؤ في الاستفادة من الفرص والمواهب كتكليفٍ مُلقى على الآخرين، وإلاّ فإنّه لا وجود لأيّة سلطنة وأهليّة، أو لأي تخيير أو نفع، أو أولويَّة نفترضها حقّاً للفرد كما كان في التفسيرات السَّابقة لعلاقة الحقّيّة. ولكنَّنا، مع ذلك، نتحدّث عن حقّ التكافؤ والمساواة. فإنَّه عند منح الجوائز، والهدايا، وأمثالها، لا وجود لأي حقّ مُسبق للأفراد ليطالبوا به، فما يُراد، منحهم إياه لا يعدو كونه إحساناً، ومع ذلك ترانا نقول: إنَّه يجب الالتفات إلى الجميع بصورة متساوية وبكيفية واحدة، وألاّ نفرّق أو نميّز في التَّعامل بين شخص وآخر من دون مسوِّغ. ولو أن أحداً تجاوز هذا الإلزام الأخلاقي، فإنَّ ذلك يعني أنّه لم يراع العدالة بل ارتكب ظلماً وقام بنقضٍ لحقوق الآخرين.

يتبيّن، إذن، أنَّ ما عُدَّ، هنا، حقّاً هو صرف الوظيفة الملقاة على عاتق الآخرين. ولو تقرّر أن نعدّ هذا المورد مصداقاً حقيقياً للحق، فإنَّ

ما يُعَدُّ امتيازاً للفرد بوصفه حقّاً له، ليس سوى النَّفع الحاصل له، والمنتزع قهراً من الإلزام المقرّر في عهدة الآخرين.

الخصائص المشتركة للحقوق

اتّضح لنا، من خلال الاستقراء النسبي الذي قمنا به في الأصناف المختلفة للحقوق، أنَّ نوع علاقة الحقّيّة يختلف باختلاف الموارد. وهذه الاختلافات هي التي دعت المحقّق الأصفهاني لأن يقول: إنَّ الحق في كلّ مورد من هذه الموارد هو نوع خاص من الاعتبارات، وإنَّ هذه الاعتبارات كلّها تعود إلى أمر واحد، كما مرّ سابقاً.

لكن الإمام **الخميني**(قُدّس سرّه) يرى أنَّ الحقّ نفسه، في جميع هذه الموارد والمصاديق، يُستعمل في معنى واحد؛ لأنَّه من الواضح أنَّ تطبيق مفهوم الحق على كلّ هذه الموارد يكون بلحاظ واحد، وأنَّ المسألة من قبيل الاشتراك المعنوي لا اللّفظي. وبحسب تعبيره: «**لا ينبغي الرّيب في ماهية الحق ووحدة معناه، وليس له في كلِّ مورد معنى مغاير للآخر. وبعبارة أخرى: إنَّه مشترك معنوي بين مصاديقه كأخواته**» يفصلها ملاك واحد عن الاعتبارات الأخرى من قبيل الحكم، والملك، وأمثالهما[1].

ترى، هل ثمّة توجيه كلام الإمام **الخميني** الذي يبدو، في النَّظرة الأولى معارضاً لكلام المحقّق **الأصفهاني**؟ وهل يوجد وجه للجمع بين كلامي هذين العالمين؟

صحيح أنَّ المصاديق المختلفة للحق تتفاوت، في ما بينها، في ما هو ثابت لصاحب الحق، وفي نوع العلاقة بينه وبين متعلقه، ولكن إذا توصّلنا إلى مجموعة من الخصائص المشتركة واستطعنا أن ننتزع منها مفهوماً شاملاً، لأمكننا، حينئذ، إطلاق عنوان الحق على كلّ الحقوق

(1) كتاب البيع، ج1، ص21.

المجعولة لهذه الاعتبارات بصورة الاشتراك المعنوي، وذلك لتوفّرها على تلك الخصوصيّات وتطبيق المفهوم الكلّي عليها، ولا يمنع ذلك من وجود خصوصيّات في كلّ مورد من مصاديق ذلك المفهوم. وهكذا يمكن الجمع بين رؤيتي **المحقّق الأصفهاني والإمام الخميني**.

إذن، ينبغي لنا البحث عن الخصائص المشتركة في كلّ الحقوق التي تؤلّف الإطار الواحد المنشود. ويمكننا عَدُّ تلك الخصائص مقوّمات لماهية الحق، ونلاحظ، عملياً، أنَّ المفهوم الكلّي للحق يشير إلى تلك الخصائص؛ كما أنَّ شرح هذه الخصائص المشتركة يمهّد لنا الطَّريق لإعطاء تعريف واضح للحق.

1 ـ اعتباريّة الحق

الحق، وفاقاً للمعنى الذي تستخدمه هذه الدِّراسة، هو مفهوم اعتباري. ولا نريد من وصفه بالاعتباري المعنى الفلسفي للكلمة؛ أي ما يقابل المفاهيم الماهويَّة والأصيلة التي تكون منشأً لآثار موضوعيّة ووجوديّة خارجيَّة. كما لا نقصد من الاعتباري كون الحق، بالضرورة، أمراً جعليّاً متصالحاً عليه، أو أنَّه من وضع واضع واعتبار معتبر؛ فإنَّ تمتُّع الإنسان ببعض الحقوق، يُعدّ أمراً ذاتيّاً وطبيعيّاً، له «الأمر نفسه» بحسبه، استناداً إلى بعض المباني، وهو غير قابل للوضع والرَّفع. ويمكن، لتشخيص العقل، والوجدان، وأمثالهما، أن يكون كاشفاً عن تلك الحقيقة الذَّاتية والنَّفس أمرية.

إنَّ المراد، من الاعتباريّة هنا، هو كون الحق من المفاهيم التي لها تحقّق في ظرف العمل، وأنها ذات معنى في فضاء الملاحظات المتعلّق بعمل الإنسان وآثاره ولوازمه. وهذا النَّوع من المفاهيم لا يمثِّل الواقعيات التكوينية المستقلّة عن وجود الإنسان، بل تكون مفاهيمه

سلسلة أمور فرضيَّة منشأها ضرورة التفاهم في مجالات ترتبط بنظرتنا إلى أسلوب الحياة، والدَّواعي الباطنية في أعمال النَّاس ومناسباتهم.

والغرض من استعمال هذه المفاهيم، عادة، وإسنادها إلى الموضوعيّة، هو أن نحمل عليها طائفة من الآثار العمليّة، كمفهوم الجواز، والوجوب، والذمَّة، والضمان، والزوجيّة، والملكيّة، وما أشبه. فعندما نقول مثلاً: إنَّ فلاناً يستطيع أن يفسخ المعاملة الفلانيَّة، فإنَّ هذه الاستطاعة لا تدلُّ على أمر عينيّ، بل المقصود منها صلاحيَّة الفرد وأهليّته للقيام بذلك العمل، وأنَّ هذا العمل مشروع بالنِّسبة له ويحلّ له القيام به؛ ولو صدر منه عُدّ نافذاً ومنشئاً للأثر من الناحية القانونيّة.

فمفهوم الاستطاعة، الموضوع في الأصل لأمر عيني كقوّة العضلات، تمّ استعماله في موضوع الحق للدَّلالة على مشروعيَّة عمل يصدر من صاحب الحق وانجازه، وعن أهليَّته لذلك العمل، وهو، كما ترى، أمر اعتباري.

في خصوص كيفيّة جعل هذه المفاهيم الاعتباريّة، يذهب العلاّمة الطباطبائي، إلى أنَّ الإنسان لا يبتدع هذه المفاهيم من نفسه بل يستعيرها من المفاهيم الحقيقية. وبعبارة أدقّ: إنَّ المفاهيم حقيقية دائماً، والوضع والاعتبار هما في تطبيقها على المصاديق الافتراضية وغير الحقيقية؛ وذلك لغرض ترتيب الآثار العمليّة عليها، كما نستعمل كلمة الضرورة للتعبير عن الوجوب[1].

فلو اعتمدنا هذه النّظرية وأردنا بيان التقرّر الاعتباري للحق بالنِّسبة لصاحبه، مع ملاحظة معناه اللُّغوي؛ أي الثُّبوت، نقول: إنَّ اختصاص

---

(1) انظر: أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج2، مقالة الإدراكات الاعتبارية.

الحق لصاحبه معناه أنَّ متعلّق الحقّ ثبت له اعتباراً. فكما أنَّا نقول في بيان جملة «زيد ضارب»: إنَّ معناها أنَّ الضَّرب ثبت لزيد في عالَم الاعتبار، فكذلك الحال في بيان تمتُّع المشتري بحق الخيار وأهليّته التخييرية بالنِّسبة للفسخ أو إمضاء المعاملة؛ فنقول: إنَّ التخيير ثابت لصاحب الحق اعتباراً[1]. التَّصوير نفسه يصدق في بيان حقّ التّحجير؛ إذ نقول: إنَّ الأولويّة في إحياء الأرض وتملُّكها ثابت للشّخص الفلاني، أي أنّه مقدَّم اعتباراً. فنسمّي التخيير والأولويّة حقّاً بلحاظ ثبوتهما الاعتباري للفرد.

ومن ثمَّ، فإنَّنا نستعمل عبارة الحق عندما لا تكون العلاقة بين ذي الحق ومورده علاقة تكوينية؛ فمثلاً: لا نستعمل كلمة الحق، أبداً، للدَّلالة على التسلّط الطّبيعي للإنسان على أعضائه وجوارحه وإحاطته بأفعاله الإراديَّة. فإذا عَدَدْنا الإرادة أو القيام بفعلٍ ما حقاً، فبمناسبة حيثيّات كالأهليّة القانونيّة والجهات الاعتباريّة المشابهة، وكذا الآثار العمليّة المترتِّبة التي أشرنا إليها آنفاً. فلو قيل: إنَّ للنَّاس جميعاً الحق في حياة كريمة والحق في التمتّع بالمواهب الطَّبيعيّة وما أشبه، فليس المقصود هو الوجود الطَّبيعي والتكويني لهذه الأمور، بل ما نعنيه هو أنَّ هذه الانتفاعات والتصرّفات محترمة، ولا ينبغي لأحد أن يمنعها أو يحول دونها. إننا نتحدّث هنا عمَّا ينبغي أن يكون أو لا يكون من الناحية العمليّة، وليس عمَّا يوجد ولا يوجد من الناحية التكوينية.

أجل، قد يرى بعضهم أن هذه المقتضيات الطَّبيعيّة نفسها عنوان للملاك والمبنى لإثبات الحق والاعتبار، كأن يعد وجود الاستعداد لشيء أو الحاجة الطَّبيعيّة لشيء عند شخص ما دليلاً على كونه صاحب الحق

---

(1) لا شكّ في أنَّ المقصود هنا شأنيّة الاختيار بين الفسخ والإمضاء على نحو التَّردُّد وليس فعلية اختيار أحدهما على نحو التعيّن.

الفعلي، أو أن يرى قوّة شخص للقيام بعمل ما دليلاً على كونه محقّاً ونافذ التصرُّف في المقام. إلاّ أنَّ هذه ادّعاءات يجب على مدّعيها البرهان عليها والدِّفاع عنها بوصفها مبادئ للحق، لا أن تُعدّ من باب التّطبيق القهري لمفهوم الحق على مصاديقه الطَّبيعيّة.

فلو أنَّ أحداً استعمل لفظ الحق، وأراد منه الحقوق التي تحصل بصورة طبيعية، ولا تحتاج إلى الاعتبار بالمعنى الذي ذكرناه آنفاً، فإنَّه يكون قد غالط، والحالة هذه؛ إذ بإمكانه أن يدّعي فقط، الكبرى الكلِّيّة القائلة: إنَّ ما للحق موجودٌ في الطَّبيعة منشأ للحق ومبنى لتقرّره الاعتباري عُرفاً وعقلاً وشرعاً و. . . حسب اعتقاده. وهذا ما سنبحثه في موضوع «مبنى الحق».

2 ـ الحقُّ أمر وضعي

المجعولات الاعتباريّة، عُقلائية كانت أم شرعيّة، قد تكون تكليفيّة كالأحكام الشَّرعيَّة الخمسة (الوجوب، الاستحباب، الإباحة، الحرمة، الكراهة)، وقد تكون وضعيّة، كالملكيّة والزوجيّة والولاية. الخصيصة الأخرى للحق هي كونه من قبيل الأحكام والمجعولات الوضعيّة، فإن قلنا: إنَّ للمشتري حقّ الفسخ، فهذا لا يعني صِرف الجواز التّكليفي للفسخ؛ إذ إنّنا لا نريد أن نقول: إنَّ صاحب الحق لا يرتكب، بفسخه المعاملة، مخالفة للموازين والضوابط؛ لأنَّ هذا من آثار الحق وليس هو الحقُّ نفسه، بل المقصود من الحق تقرُّر سلطنة الفسخ وكون الشخص مخيّراً في انجاز المعاملة وعدم انجازها، وأنَّ عمله أو تصرّفه في المقام نافذ قانونياً، حتى مع عدم ثبوت الآثار التّكليفيّة؛ ومنها جواز التصرّف، كما يحصل أحياناً بسبب القصور والحجر وأمثالهما، فإنَّه، مع ذلك، تكون الأحكام الوضعيّة من قبيل الملك أو الحق، ثابتة ومُسَلَّمةٌ له.

بناءً على هذا، فالقول: إن الاعتبار يكون بملاحظة الآثار التّكليفيّة دائماً، وأنَّ المفاهيم والأحكام الوضعيّة مُنتزعة منها، ليس صحيحاً على الإطلاق؛ لأنّه قد تواجهنا، في بعض الحالات، أحكام وضعيّة نراها قائمة رغم غياب الآثار التّكليفيّة.

3 ـ زمام أمر الحق بيد صاحبه

الخصوصيّة الأخرى للحق هي أنَّ زمامه بيد صاحبه. فحقّ الخيار في البيع حكم وضعي، وجواز الهبة، كذلك، هو الآخر حكم وضعي، لكن الفرق يكمن في أنَّ الأخير زمامه بيد الشَّارع أو المقنِّن، وليس للواهب سوى الجواز الوضعي أو التّكليفي للرجوع؛ أمّا في حقّ الخيار فإنَّ جواز الفسخ بيد المتعامل أيضاً، فبإمكانه أن يعمل به، أو ينقله إلى غيره، مجاناً أو في مقابل عوض، أو يسقطه، وما أشبه. وهذا هو الفرق الرَّئيسي بين الحق والحكم؛ فإنَّ زمام الحكم بيد الشَّارع والواضع، بينما زمام الحق موضوع بيد صاحب الحق نفسه.

4 ـ وضع الحق نوع من المداراة وإسداء العون لصاحبه

ومن بين الخصائص التي تشترك فيها جميع موارد الحق، خصيصةٌ مفادها أنَّ وضع الحق يتمّ بلحاظ مصلحة صاحبه، فهو يعدّ نوعاً من الرِّفق به، أو التَّسامح، أو منح الامتياز. ولهذا ذهب بعض الباحثين إلى أنَّ مبادئ الحق هي المصلحة الشخصيَّة للفرد وعرّفوا الحق بأنّه: صلحة يحميها القانون ويعترف بأهليّة الفرد لها[1].

ويذهب القائلون بهذه النَّظريَّة إلى أنَّ أهليّة القيام بالفعل وكلّ الموارد التي عرضنا لها آنفاً، في تفسير الحق وأنواع ما سمّيناه بعلاقة الحقّيّة، هي من لوازم هذه المصلحة وآثارها. لكننا نقول: إذا كانوا

---

(1) نظريَّة المصلحة في باب الحقوق.

يقصدون أنَّ علاقة الحقّيّة في جميع مصاديق الحق تندرج تحت ما طرحناه بعنوان أهليّة الانتفاع، فمن الواضح أنَّ كلامهم هذا غير صحيح؛ لأنَّ كثيراً من الموارد الثابتة لصاحب الحق لا مصلحة فعلية له فيها أو منفعة يتمتّع بها. أمَّا إذا كان مقصودهم الأمر الذي بيّناه هنا، وهو خصوصيّة كون الحق يصب في صالح صاحب الحق، سواء كانت علاقة الحقّيّة أهليّة القيام بالفعل، أم كون الشخص مختاراً؛ أي ما اصطلحنا عليه بالتخييريّة وإرخاء العنان، أو الأولويّة، أو أي شيء آخر... فهذا أمر مقبول؛ لأنَّ مصلحة صاحب الحق هي الملحوظة عند وضع كلّ موارد الحق.

وربّما يتم الاعتراض على هذه الميزة للحق بحق الولاية مثلاً، كولاية الأب على ولده وما أشبه، بأن يقال: إنَّ المصلحة الملحوظة هنا ليست مصلحة صاحب الحق (الأب في المثال)، وإنَّما لوحظت مصلحة الطِّفل والمُولّى عليه، بل قد لا يجني صاحب الحق سوى التَّعب والعناء، فإنَّ الولي مكلّف بالعمل وفقاً لمصلحة المولّى عليه في إدارة أموره، لا أن يأخذ مصلحته الشخصيَّة بنظر الاعتبار؛ فكيف تكون مصلحة صاحب الحق منظورة في هذه الحالة؟

نقول في الجواب: في مثل هذه الموارد، إمّا أنَّ الأمر يُؤَدّى من باب الوظيفة والواجب ولا وجود لأي اختيار أو حقّ اختياري لصاحب الحق؛ حيث إنّه في مثل هذه الحالة، يكون إطلاق الحق على المورد إطلاقاً مجازيّاً وليس حقيقيّاً، وما علينا، في هذه الحالة، إلاّ أن نبحث عن مناسبة هذا الاستعمال المجازي للحق[1]، كأن نقول: إنَّ الأب، وبسبب تعلُّقه الشديد بولده، قد يشعر بالقلق في ما لو أشرف الآخرون

---

(1) لذلك عدّ الإمام الخميني (قدّس سرّه) الولاية خارج زمرة الحقوق. أنظر كتاب البيع، ج1، ص27.

على شؤونه خشية التقصير في أمره، فيشعر، عند أداء وظيفته ورعاية شؤون ابنه، ببهجة وبنوع من المنفعة بسبب راحة البال التي تمنحها له هذه المسؤوليّة، أو أن تُحسب الولاية، والإشراف، والإدارة، وأمثالها بحد ذاتها نوعاً من الفخر والتَّميُّز لدى العامّة. أمَّا الوجه الآخر للمسألة، فهو أن نقول: إنَّ التصدّي لأمر الولاية يرتبط باختيار الفرد؛ لأنَّ الولاية معناها أنَّ الفرد يعمل ما يراه مناسباً في حقّ المُولَّى عليه، وهذا أيضاً، بطبيعته، نوع من التَّسامح والمداراة لصاحب الحق وتميُّز له.

5 ـ إلزاميَّة الحقّ

نأتي، الآن، إلى أهمّ ميزةٍ للحق وهي كونه أمراً ملزماً، غير متروك لتفضُّل الآخرين ورغبتهم أو عطفهم. إنَّ تقرُّر الحق للفرد يعني أنَّ الآخرين مكلّفون بمراعاة الإلزامات النابعة منه، فلا يحقُّ لهم مزاحمة صاحب الحق في الانتفاع بحقّه، وليس لهم أن يفرضوا عليه ما يكون مخالفاً لمقتضى ذلك الحق، وهذا يعني أنَّ رعاية الحقوق والمحافظة عليها ليست أمراً ترجيحياً مرتبطاً بإحسان الآخرين وعطفهم، بل هي واجب ووظيفة ومسؤوليّة وضعها المقنّن وألقاها على عاتق الآخرين، وذلك من طريق جعل الحق لصاحبه؛ الأمر الذي يرتّب، بدوره، مسؤوليّات على الآخرين، ولهذا نقول: إنَّ الحق مُلزم.

أمّا كيفية الإلزام الناشئ من الحق فتابع لكيفية اعتباره. فالحقوق التي تعترف برسميَّتها القوانين الموضوعة يكون لها إلزام قانوني، وتقوم المحاكم الرسميّة بملاحقة المتخلّفين عنها، وتضمن الدّولة تنفيذها. وللحقوق العُرْفيَّة إلزام عُرفي وتتمثَّل ضمانة تطبيقها بمدح النَّاس وإطرائهم أو ذمِّهم وقدحهم، وبردود الأفعال التي نراها تصدر عنهم إزاء التصرّفات المخالِفة للحقوق العُرفية. أمّا الحقوق الأخلاقيَّة فلها، هي الأخرى، إلزاماتها الأخلاقيَّة الناشئة منها، والضمانات التنفيذية التي تتناسب معها.

المهم هو أنَّ الهدف الأصلي من وضع الحق هو اللَّوازم التّكليفيّة التي تُلقى على عاتق الآخرين بوساطة اعتبار الحق. ولأهميّة هذه الميزة زعم بعض الباحثين أنَّ الحقوق هي المسؤوليّات المنتزعة والملقاة على عاتق الآخرين نفسها(1). لكن هذا الزعم ليس صحيحاً؛ لأنَّه يهمل اختيارات صاحب الحق، ومن ثمَّ إذا قصّر الآخرون في أداء مسؤوليّاتهم تجاهه، فإنَّه لا يستطيع أن يقيم الدعوى ضدهم. وفي هذا غفلة عن المسألة الأساسيَّة التي من أجلها يتم تشريع الحقوق.

تعريف الحقّ

إن الخصائص الخمس التي عددناها للحق تشترك فيها أكثر الحقوق المعروفة، ومن ثمَّ فإنَّ هذه الخصائص ينبغي أن تكون معرِّفاً لنوع خاص من الاعتبار في وضع الحقوق، وهو ذلك المفهوم الجامع الذي ينطبق على مصاديق الحقوق جميعاً. ولا ضير في كون بعض الاستعمالات العرفيَّة غير حقيقية؛ فكما تصحّ الاستعمالات المجازيّة في اللُّغة عموماً، فلا مانع، أيضاً، من كون بعض موارد استعمالات كلمة الحق مجازيّة.

فالحقّ، بناء على هذا، هو ثبوت اعتباري لأمر وضعي، وقد تقرَّر لشخص بنحو يكون في صالحه وامتيازاً له؛ وبحيث يكون زمامه بيده، ويستلزم وظائف إجباريّة على الآخرين إزاءه؛ لا فرق، في هذه الحالة، بين أن يكون ما تقرّر للشّخص أهليّة قانونيّة للقيام بفعل أو الحريّة في الفعل والترك، أو أهليّة الانتفاع، أو الولاية، أو الأولويّة، أو أي أمر آخر من هذا القبيل.

سبق أن قلنا: إنَّ الحق أمر اعتباري؛ أي أنَّ المسألة من قبيل التَّسمية

(1) أنظر مقالة الإسلام والنَّظريات الغربيَّة في باب حقوق الإنسان في مجلة المعرفة، العدد 12.

لا غير، ومادام الأمر كذلك فلا داعي للتشدّد في تعريفه كثيراً، بل يكفي اختيار عنوان بسيط يشير إلى ماهيَّته، وذلك بأن نستعير مفهوماً من المفاهيم الحقيقية ونطبّقه عليه بعنوان مصداقه الاعتباري.

وحيث إنَّ الحق يتعلّق بالفعل عادةً، كما تقدَّم في أوّل البحث، ويمكننا أن نعدَّ كلّ الموارد التي أخضعناها للتحليل، تحت عنوان علاقة الحقّيّة، نوعاً من الاستيلاء على فعل ما، فلا مانع إذن من القول في تعريف الحق: إنَّه السُّلطة الاعتبارية للشّخص على فعل بنحو يتمتّع بالخصائص المذكورة آنفاً، ويكون الانجاز القانوني، ومنع المزاحمة من قِبل الآخرين، والموارد المشابهة الأخرى، من آثار هذا الاستيلاء. ويكفي في العنوان المنتخب للتعبير عن مقولة الحق أن يثير في نظر العرف، المتسامح عادة، تداعي نوع موارده، ولا يلزم لهذا العنوان أن يكون جامعاً بالدقّة الفنيّة؛ فإنَّ المهم هو الالتفات إلى الآثار والأحكام العمليّة للمسألة في العرف والارتباطات العقلائية ذات المعنى، وكذلك، الخصوصيّات التي ذكرناها آنفاً، لتمييز الحق من الأحكام الاعتباريّة المشابهة.

إنّ ما أوردناه، حتَّى الآن، يمثّل المعنى الحقيقي للحق، بيد أنَّ بعض موارد استعمال هذه الكلمة قد لا يحمل جميع الخصائص المذكورة، أو أنَّه لا ينطوي على ما اعتبرناه محور علاقة الحقّيّة، وهو الاستيلاء على الفعل من قبل صاحب الحق؛ في مثل هذه الموارد نعدُّر استعمال الحق استعمالاً مجازيّاً، من قبيل حقّ المساواة بالنِّسبة للأفراد في الموارد التي لا تُبنى على الاستحقاق المتساوي، بل يكون هذا الحق منتزعاً صرفاً من الوظيفة الأخلاقيّة للآخرين في الالتفات والاحترام المتساوي للأفراد؛ فهنا لا يمكن تصوّر اختياريّة الفعل أو كون زمام الحق بيد صاحبه. وكذلك الحال في أمر الولاية؛ إذا لم يكن التَّصدِّي لها منوطاً باختيار الولي نفسه. لكنّنا بمناسبة إمكان تطبيق بعض

الخصوصيَّات الأخرى للحق في المورد، أطلقنا عليه كلمة الحق مجازاً.

كذلك يجري الحديث، أحياناً، عن حقّ الحياة، مع العلم أنَّ زمام هذا الأمر ليس بيد الفرد، فالإنسان ليس حرّاً في مواصلة حياته أو وضع نهاية لها إن شاء. ولكن حيث إنَّ هذا البيان ينطوي بنفسه على إلزام في عنق الآخرين لصالح الفرد وكونهم لا يستطيعون حرمانه من التمتّع بهذا الحقّ، فقد تم إطلاق كلمة الحق هنا من باب المجاز أيضاً. فكأن معنى الحق في هذه الموارد قد عُمِّم إلى كلّ شؤون الأفراد التي تنبغي مراعاتها من قبل الآخرين.

ويمكن القول: إنَّ هذا المعنى الأوسع للحق، مطّرد في العُرف والأدبيات غير المتخصِّصية، ولكن ينبغي لنا أن نفرّق بين استعمال العوام للحق وبين استعمالاته التَّخصُّصيَّة في عرف الفقهاء ورجال القانون وأمثالهم.

مبادئ الحق

قلنا في تعريف الحق: إنَّه امتياز تقرَّر لصالح صاحبه؛ فإذا سألنا عن الأساس الذي تمّ بموجبه هذا الاعتبار، وقلنا: لماذا يُدّعى أنَّ الشّخص الفلاني ينبغي أن يحظى بالحق الفلنئي؟ فهذا في الحقيقة سؤال عن مبادئ الحق؛ أي عن ملاك وضعه.

إنَّ واضع الحق يعدُّ الأفراد ذوي حقوقٍ خاصّة على أساس مجموعة من المبادئ الراجعة للإنسان، والمجتمع، والطَّبيعة، والقيم، والمثل، والغايات، والأهداف الاجتماعية، فلو سئل عن الأمر الذي يعتقد بسببه أنَّ كلّ أفراد المجتمع يملكون الحق الفلاني، فهو يستند في جوابه إلى تلك المبادئ العقيديّة التي يؤمن بها. وبصورة عامَّة، إنَّ الأصول التي تفسّر مشروعيّة وضع الحقوق ووجوب اتباعها يُعبَّر عنها بمبادئ الحق.

لقد طُرحت آراء كثيرة منذ قديم الأيام، عن مبادئ الحقوق الإنسانيَّة، وكانت هناك سجالات جدّية بين المفكّرين في هذا المجال وفي غيره من فروع الفقه، والأخلاق، والقانون، والسياسة، وغيرها، ولا ننوي أن ندخل غمارها في هذه المقالة المختصرة.

مصدر الحقّ

السُّؤال الآخر الذي يتبادر إلى الذّهن، في البحوث المرتبطة بالحق، هو عن المصدر الذي له أن يعتبر الحق ويقرِّره. فلو حصل خلاف، في مورد التمتُّع بحقٍّ ما، فمن ـ يا ترى ـ هو الحكَم الذي يجوز له أن يحدّد حقوق النَّاس؟ وهذا، في حقيقته، سؤال عن مصدر الحق.

إنَّ مصدر الحق يعني واضع الحق ومعتِبره؛ لذلك فإنَّ أوَّل ما يتداعى إلى الذّهن أنَّه مُراجع كالسُّلطة التَّشريعيَّة في الحقوق القانونيّة، وكالسُّلطة الاجتماعية في الحقوق العرفيَّة، أو الشّارع المقدّس في الحقوق الشَّرعيّة.

بيد أن النُّقطة الجديرة بالانتباه، هنا، هي أنَّ الانطباع العام لا يتعامل مع الحقوق الأساسيَّة بوصفها مقرَّرات وُضِعَت نتيجة التغيُّرات اليوميَّة، وأنها قابلة للتبدُّل من قبل واضعيها، وأنَّ اعتباريَّتها مكتسبة من حكم المقنّن، بل على العكس؛ إنَّ النّظرة العرفيَّة ترى أنَّ هذه الحقوق مبنيّة على سلسلة من القواعد العليا التي هي، بنفسها، صاحبة الاعتبار، بل إنَّ الاعتبار فيها نفسها، ولا يكون حكم المقنّن مقبولاً إلاّ في حالة تطابقه معها. ومن ثمَّ إذا جرى التّعبير عن مصدر الحق، فإنَّ ما يقصد منه، عادةً، هو ما يكون دليلاً، وطريقاً، وكاشفاً لتلك القواعد والحقائق التي هي معتبرة بذاتها؛ ولهذا عدَّت موارد، كالعقل، والوجدان الفردي، والجماعي، والبناءات العقلائية، والأدلّة الشَّرعيّة، كالكتاب والسنَّة والإجماع؛ والقياس لدى أهل السنة، مصدراً للحق كذلك.

أمّا من هو الحَكَم النهائي في المنازعات الاجتماعية على الحقوق؟ وهل تعدّ فحوى القوانين الرسميّة أو المعاهدات الاجتماعية، كائنة ما كانت، مشروعة ولازمة التنفيذ أو لابدّ من مصدر متقدّم تستمد هذه الأمور شرعيتها منه؟

هل ثمّة أمر، ما عدا الواقعيَّة المتبلورة في مظهر الحاكمية السِّياسية أو التوافق الاجتماعي الجاري (أي ما هو كائن)، حقيقة أخرى (ما ينبغي أن يكون) تتصدّى لعمليَّة نقد الواقع؟ وهل هناك طريق يمكن الاحتجاج به لمعرفة هذه الحقيقة ؟ هذه وغيرها من الأسئلة المشابهة.

أقسام الحقوق

يمكن تقسيم الحقوق من حيثيّات مختلفة، مثل: حيثية مصدر الحق، أو خصائصه، أو تنوّع مورده، وغير ذلك. نذكر في ما يأتي، بعض التقسيمات المهمّة في هذا المجال:

الحقوق العينيّة والانتقاديّة

تُقسم الحقوق إلى عينيّة وانتقاديّة. الحقوق العينيّة هي الحقوق التي تتبلور تبلوراً عينياً في المجتمع وتحظى بقبوله. مثل هذه الحقوق تظلّ راسخة في اعتقاد النَّاس بوصفها قيمة ومعياراً، رغم تخطِّيها، أحياناً، في مقام العمل.

هذا القسم من الحقوق يمكن ملاحظته في مستويات ثلاثة:

المستوى الأوّل: المستوى القانوني المدوّن في القوانين الوضعيَّة.

المستوى الثَّاني: المستوى العرفي، وهو معتبر في البناءات العمليّة والأعراف الاجتماعية. ويستتبع تجاوزه التعرُّض للوم النَّاس، لكنّه لا يصل إلى مستوى المجموعة الأولى.

المستوى الثَّالث: هو المستوى العالمي والبشري؛ أي تلك الحقوق التي لا تتحدَّد بقوانين مجتمع خاص أو أعرافه، بل تحظى بقبول النّوع البشري، ويمكن أن تؤلّف مبنى للعلاقات بين الأمم.

لكن هذه الموارد كلّها يمكن أن تخضع للنّقد من وجهة نظر شخصيّة، فمجرّد رواج الحقوق وعينيَّتها لا يكون دليلاً على مشروعيّتها؛ إذ إنَّ التقييم النقدي لها قد يوصلنا إلى عدم صواب بعض هذه الموارد، أو أن حقوقاً أخرى، غيرها، يجب أن تكون ثابتة ومُشَرَّعة لكن العرف أو القانون لم يقبل بها.

أمَّا الحقوق الانتقاديَّة، فهي الحقوق التي نصل إليها من طريق التَّحليل النَّظري، بغضّ النَّظر عن الواقع المعمول به في المجتمع.

في المباحث الحقوقيَّة، ينبغي فرز الموارد التي تؤلّف الحقوق العينيّة، موضوعَ البحث فيها، عن الموارد الانتقاديَّة؛ فقد يؤدّي الخلط بينهما إلى نتيجة مغلوطة.

الحقوق السِّياسية والاقتصاديَّة والاجتماعية

وقد تُقسّم الحقوق على أساس متعلّقها أو موردها. فالموارد التي يتعلّق الحق فيها بامتياز سياسي، كأن تُلحظ فيها أهليّة الفرد لفعل سياسي مثلاً، يُطلق عليها الحقوق السِّياسية؛ ومنها حقّ التصويت في الانتخابات، وحقّ حرِّية التَّعبير عن الرّأي وحرِّية الأنشطة الحزبية والسِّياسية الأخرى.

وحين يتعلّق الحق بالفعاليّات والمنافع الاقتصاديَّة، مثل حقّ التمتّع بالرفاه وحريّة المهنة والنَّشاطات الماليَّة الأخرى، تُسمّى بالحقوق الاقتصاديَّة.

أمَّا الموارد الأخرى، من قبيل حقّ التمتّع بالمزايا الصحّية، والأمن،

وفرص التعليم، التي لها منحى اجتماعي فيطلق عليها «الحقوق الاجتماعية».

الحقوق الخاصّة والعامّة والجماعيَّة

قُسِّمت الحقوق، أيضاً، على أساس صاحب الحق. ففي الموارد التي يكون صاحب الحق فرداً خاصّاً كالمالك، والدائن، والمرتهن، والبائع، والزوج، وأمثالهم، يقال عن الحقوق فيها: إنَّها خاصّة.

أمَّا في الموارد التي يكون صاحب الحق، بعنوانه العام، كالمواطن، أو العضو في المجتمع، أو أي عنوان آخر يشمل عموم أفراد دولة أو مجتمع مثلاً، فإنَّ تلك الحقوق تكون عامّة آنذاك.

فإذا لوحظت الحقوق لجماعة من النَّاس أطلق عليها الحقوق الجماعيَّة، وهي تقابل الحقوق الفرديَّة سواء كانت خاصّة أم عامّة.

الحقوق الأخلاقيَّة

ثمّة بعض الحقوق، كحق الوالدين والمعلّم والجار، نرى أنفسنا ملزمين برعايتها بسبب الاعتبارات الأخلاقيَّة. ولا تكون الآثار المترتّبة على هذه الحقوق، ولا نوع الإلزام الناجم عنها، قانونيين بل أخلاقيَّان. ولا تكون الضمانة التنفيذية لها في الإجبار القانوني وسلطة الدّولة بل إنَّ الثواب والعقاب الأخرويَّتين، أو الوجدان الفردي، وأمثالهما، هي العوامل التي توجد الدَّاعي والحافز القلبي للفرد لإيجاد الضمانة في نفسه. مثل هذه الحقوق نطلق عليها اسم «الحقوق الأخلاقيَّة».

الحقوق الشّرعيّة

إضافة إلى التّأثير الذي يتركه الدّين في ثقافة النَّاس، وأسلوب حياتهم، وطريقة تكوين مؤسّساتهم الاجتماعيّة، وكيفيّة تحقّق القوانين،

والحقوق، والنظم الاجتماعيّة عندهم، فإنّه يعرض أيضاً، وبصورة مباشرة، أصولاً وأحكاماً في الميادين الاجتماعية المختلفة، والتي تنطوي في ظلِّها أطر خاصّة من العقائد، والقيم، والغايات، والقيود والإلزامات. هذه المبادئ يمكن استخراجها من النُّصوص الدِّينيّة نظرياً باعتماد المناهج المعقولة. وكلّ متديّن حقيقي يرى من واجبه أن يكون ملتزماً بها عمليّاً من الناحية الفرديَّة، ولا يعدُّ القوانين والترتيبات الاجتماعية مشروعة ومقبولة إلاّ في حال التَّطابق معها فقط. فحيثما اقتضت الشَّريعة الإلهيَّة وجود حقّ لازم التأدية، فإنَّ هذا الأمر يكون، بالضرورة، معتبراً وواجب الرعاية لدى المتديِّنين. في هذه الموارد، يكون مصدر اعتبار الحق هو الشرع المقدّس. وبهذه المناسبة يمكن أن نسمّي الحقوق فيها بالحقوق الشَّرعيّة.

المسألة الجديرة بالانتباه، هنا، هي أنَّه لا يمكن عدُّ الحقوق الشَّرعيّة في عرض الحقوق القانونيّة، والعرفيَّة، والأخلاقيَّة، والانتقاديَّة، وأمثالها؛ وذلك لأنَّ الأحكام والحدود الشَّرعيّة محيطة بها كلّها.

فإن كانت الإرادة الغالبة في المجتمع هي الإرادة الدِّينيّة، تبلورت الحدود والحقوق الشَّرعيّة تبلوراً عينيّاً تماماً كالحقوق القانونيّة والرَّسميّة بل أشدّ فتدخل ضمن الحقوق العينيّة؛ وإلاّ فإنّها ستبقى في مستوى الدَّواعي الفرديَّة، واعتبارها لدى الفرد المتديّن يجعلها حقوقاً انتقاديَّة، على أنَّ دائرة الحقوق الشَّرعيّة، وكما قلنا آنفاً، يمكن أنَّ تشمل جميع الميادين الأخلاقيَّة، والحقوقية، والسِّياسية، والاقتصاديَّة، وغيرها.

شفافية الحقوق

الموضوع الأخير الذي نودّ الإشارة إليه هو أنَّ الحقوق الإنسانيَّة ليست على درجة واحدة من حيث الوضوح والشفافية، كما أنّها ليست

كذلك من حيث الأهمية. فكثير من الحقوق لا ينطوي على الصّراحةاللاّزمة في جميع الجوانب. وبسبب هذا الإبهام والإجمال تصبح الأرضية مُهيّأة لظهور تفاسير اعتباطية في شأنها، إذا أردنا أنّ نتمسك بأسلوب منهجي في بحث فنّي إزاء المخالفين لها، واجهتنا مشكلات كثيرة.

الكثير من الحقوق الأساسيَّة المستفادة من الأحكام الكلِّيّة للعقل والوجدان، تصلح شعاراتٍ جذّابة لخلق الحركات الشعبيّة وتأجيجها ضدّ حالات الظلم والجور الظّاهرة، أكثر ممّا تصلح لإقناع الخصم في نزاع علمي حقوقي في مورد خاص.

فإنَّ اختلاف هذا القسم من الحقوق مع الحقوق القانونيّة المدوّنة والمعرّفة واضح، وإن كانت الحقوق الرسميّة تعود مآلاً إلى المبادئ نفسها وإلى الحقوق الأساسيَّة.

على أية حال، ومن أجل الاستنتاج الصحيح والحكم حيال القوانين الاجتماعية، فإنَّ ارتكازاتنا الأولى عن الحقوق الإنسانيَّة بحاجة إلى صقل يقوم به المدقّقون وخبراء هذا الفنّ.

هذا، وإنَّ البحث الوافي، في هذا المجال، يتطلّب بحوثاً تفصيليّة لتفكيك موارد الحقوق، لكن ما توخّيناه في ما قدّمناه من تعريف للحق كان هو التَّعريف الإجمالي بجوانب البحث فقط.

حقوق الإنسان
بين الإسلام والنّظريات الغربيّة

د. محمد لغنهاوسن(*)

مقدمة

باتت مفردات: «المساواة في الحقوق» و"حقوق الإنسان» شعارات سياسية في أيدي أولئك الذين يفتقدون العدل ولا يتوفر لديهم. ويدعو قادة العالم الإسلامي إلى وضع حد للأخطاء العلنية التي تتوارى خلف شعارات حقوق الإنسان والمساواة، وهذا ما ينادي به المثقفون الغربيُّون كذلك.

وعلى أيّة حال، فإنَّ الأمر يتطلَّب من المسلمين أن يتجنَّبوا التعبير عن قضاياهم الأخلاقيَّة والسِّياسية من خلال لغة الحقوق والقانون؛ لأن اللُّغة هذه، وبشكلها المستخدم في الجدل السِّياسي الدولي السَّائد في الغرب، هي حصيلة لمنظومة من المفاهيم لم تتأسَّس على القيم التي يتبناها الإسلام. ونجانب الموضوعية لو تصوَّرنا أن في وسعنا استثمار معطيات تلك المنظومة كما يحلو لنا من دون أنَّ نقع في أسر إطار مفاهيمي يتأسس على قيم ربما كان بعضها يتنافى مع القيم الإسلاميَّة. وإذا ما شئنا الدِّفاع عن الحقوق والمساواة على أساس قيم الإسلام،

(*) ترجمة: سرمد الطائي.

فذلك يتطلَّب تقديم نظريَّة إسلاميَّة في ما يتَّصل بالعدل، يمكن، في ضوئها، أن يأخذ كل من الحقوق والمساواة مكانه الصحيح، ومن ثمَّ يصبح من الممكن بلورة المضمون القِيَمي للنظريَّة السِّياسية الإسلاميَّة، على نحو يحفظ لها خصوصيَّتها ويميِّزها عن المضمون القيمي للنظريَّة اللِّيبراليَّة الغربيَّة. ولا يعني ذلك أنَّه لابدَّ من حصول تقاطع كامل بين قِيَم الإسلام وقِيَم الغرب، بل على العكس من ذلك حيث إن وجود مساحات اشتراك واسعة بين هذين النَّمطين من القيم، هو الذي يبرِّر للمسلمين، في معظم الحالات، اللُّجوء إلى مصطلح «**المساواة في الحقوق**» للتعبير عن شكواهم واحتجاجهم.

وفي ضوء ذلك يتطلَّب الأمر حذراً ويقظة لتجنُّب الوقوع في مستويين من الخطأ في ما يتَّصل بالحقوق والإسلام. يتمثل المستوى الأوَّل، بلجوء المسلمين، في مطالبتهم بالعدل، إلى استخدام منطق المساواة في الحقوق بنحو تنقصه المعالجة النقديَّة. وأمَّا المستوى الآخر، فهو تصوُّر البعض أنّه من المبَّرر استبعاد شتَّى الأطروحات الغربيَّة في مجال حقوق الإنسان، باعتبارها غير إسلاميَّة. ونحتاج،من أجل تجنُّب هذه الأخطاء، إلى تقديم نظريات في الأخلاق ونماذج من الفلسفة السِّياسية الإسلاميَّة، الأمر الذي لا يعتبر مهمَّة بسيطة، ولا سيَّما أنّنا لسنا في صدد انجازه هنا، وإنَّما سنعمل على المرور بمبادئ النَّظريات الغربيَّة في ما يتَّصل بالمساواة في الحقوق، والإشارة إلى نقاط القوَّة والضعف فيها، إضافة إلى تسليط الضوء على عدد من النقاط التي يُعنى بها المهتمون بالفلسفة السِّياسية والأخلاقيَّة في الإسلام.

العدل عند أرسطو

نجد في الكثير من أبواب الفلسفة الغربيَّة والفلسفة الإسلاميَّة كذلك، أنَّه لا يمكن تجاهل أعمال **أرسطو** في سياق فهم النَّظريات

المعاصرة في ما يتَّصل بالمساواة. فهو يقسِّم العدل في كتاب «**الأخلاق إلى نـيقوماخوس**» إلى مقولتـين: العدل في التوزيع، والعدل في الإصلاح. وتعمل المقولة الثانـية على تصحيح الأخطاء، وإليها ينتمي موضوع العقوبات. وأمَّا العدل في التوزيع، على حدِّ تعبير أرسطو، فهو يتَّصل بالتقسيم الصحيح «**للكرامة، أو الثروة، أو الإمكانيات التي في وسعنا تقسيمها بين أفراد المجتمع**». فهو يقول: **إن التوزيع العادل هو قسمة عادلة توفر لكل من أفراد المجتمع ما يستحقُّه. ويمكن هنا أن نلاحظ مفهوم المساواة حيث» النَّاس جميعاً يتصوَّرون أنَّه لا بدَّ للعدل من أن يكون لوناً من المساواة... لأنَّهم يقولون... إنَّه ينبغي للأمور أن تتكافأ بالنِّسبة إلى المتكافئين»**[1]**، كما لاحظ أرسطو. غير أن ذلك لا يعني أن يجري تقسيم خيرات البلد، بأسرها، بنحو متكافئ بين أبنائه؛ لأن أفراد المجتمع لا يمكنهم أن يتمتَّعوا بمؤهَّلات متساوية في استـيفاء الإمكانـيات المتنوِّعة.**

حقوق الإنسان في العصر الحديث

أخذ الباحثون في مجال الحقوق الطَّبيعيَّة، منذ بداية العصر الحديث، في تفسير العدل على أساس التَّساوي في الحقوق بين بنـي البشر بأسرهم. وهكذا نلاحظ أن المطالبة بالمساواة تُطرح، أحياناً، باعتبارها مطالبة باحترام حقوق الإنسان. فحقوق الإنسان هي استحقاقات لا بدَّ من أن يتمتَّع بها بنو البشر بشكل متكافئ على أساس إنسانـيتهم وحسب. وثمة خلاف في وجهات النَّظر في ما يتَّصل بتحديد الحقوق التـي لا بدَّ من أن يتمتَّع بها الجميع بنحو متكافئ، وبشأن مستويات التباين والفروق القائمة بين الأفراد الذين، من المفترض، أن يتمتَّعوا

---

(1) قارن بـ:

Nichomachean Ethics, politic5, 1282b 1131a.

بالحقوق هذه. فعلى سبيل المثال، نلاحظ أن بيان الاستقلال الأميركي (1779م) كان يدَّعي «**أنَّ النَّاس قد خُلِقوا وهم متكافؤن، وقد منحهم الله حقوقاً لا يمكن تجريدهم منها، نظير الحق في الحياة، والحرِّية، والبحث عن السَّعادة**». وبالرغم من هذا، فإن كثيرين كانوا يرون أن القوانين التي راحت تكرِّس التمييز على أساس الجنس والعرق، تنسجم مع مبدأ المساواة. ذلك أنهم كانوا يعتقدون بأن مبدأ المساواة إنَّما يمثِّل، في أساسه، رفضاً للامتيازات القانونية الخاصَّة التي تمتَّع بها النبلاء ورجال الدِّين في ظل ملوك أوروبا. ولنلاحظ، على سبيل المثال، كيف امتزجت القومية مع قيم المساواة في أفكار «**هستنغز رشدول**» (1858 ـ 1924)، فهو لا يرى أي تناقض بين الأمرين حين قال: «**يمتلك كل إنسان قيمة ذاتية، وبالتالي، فإنَّ بني البشر يتمتَّعون بالكرامة وحقّ الاحترام على حدٍّ سواء**». وهو يرفض «**اللامساواة في التَّعامل مع الفرد، حين لا يتوفر لها تبرير على أساس المصلحة الاجتماعية، أو في ضوء مبدأ عقلاني عام آخر**». ويضيف بأنَّه «**لا بدَّ من التضحية بمصالح المستوى الأدنى للكثير من الهنود والسود؛ كي يتاح مستوى حياة أفضل لقلة من البيض**»[1].

مبدأ التكافؤ الذَّاتي

رغم أن مبدأ التكافؤ الذَّاتي بين بني البشر ينطوي، في مستوى التبرير والتفسير، على قدر من التعقيد، بفإنَّ كثيراً من مفكِّري العصر الحديث تعاملوا مع ذلك بوصفه بديهياً؛ بينما يعتبره آخرون مفهوماً مستنتجاً من اللاَّهوت أو التصوُّرات المطروحة في ما يتَّصل بطبيعة

(1) لاحظ:

Hastings Rashdall, the theory of God & Evil (Oxford university press,1907), Vol. I, pp.223-224, in brain barrys «Equality» in the encyclopedia of Ethics, from which much of this lecture is taken.

الإنسان[1]. وبعد انحسار الفلسفات الدينـية في الغرب، تمحورت مناهج القرن العشرين حول قضيَّة مصير الإنسان، في دائرة الدِّفاع عن مبدأ التكافؤ الذَّاتـي. وبنحو عام، فقد لاحظت تلك الاتجاهات أن النَّاس يتفاوتون في مواهبهم وقدراتهم، وفي حاجاتهم وميولهم، غير أنَّها تبنَّت مبدأ التكافؤ بينهم؛ لأنَّهم يشتركون في جملة من الاحتـياجات والمواهب. إلاَّ أن هذا الجانب من التصوُّر المذكور، لا يصمد أمام المعالجة الدَّقيقة؛ لأن الأطفال وذوي العاهات لا يشتركون مع الآخرين، كما يبدو في الاحتـياجات والمواهب التـي تميز الإنسان الراشد والطَّبيعي، عن الحيوانات. ومع ذلك، فإنَّ هؤلاء اكتسبوا حقوقاً أساسيَّة محدَّدة في ضوء إنسانـيتهم. إن أنصار حقوق الحيوان يعتقدون بأنَّ النَّوع الإنساني لا يتحلَّى بسمات خاصَّة منقطعة النظير، وبالتالي، فلا يمكن له أن يحتكر امتـياز التكافؤ والمساواة في الحقوق، لذا اقترحوا تعميم الحقوق على سائر الكائنات التـي تتمتَّع بموهبة الإدراك الحسي.

ولكنّنا نجد أنّ الأهمية التي نوليها للإنسان العاجز أو المعاق هي أكبر، مقارنة بما نولي من أهمِّية لحيوان يتمتَّع بذكاء فائق. وهكذا، ففي وسعنا أن نستخدم ما طرحه أنصار حرِّية الحيوان من مبرِّر للتدليل على خطأ مزاعمهم. فهؤلاء يبرِّرون مزاعمهم عبر التنويه بأن الحقوق تقوم على المواهب والحاجات، وثمة حيوانات تمتلك مواهب أفضل، ولديها احتـياجات أكبر، مقارنة ببعض أبناء النَّوع الإنسانـي، ممَّا يعنـي أن المساواة لا بدَّ من أن تُعمَّم على الحيوان كما هي الحال مع الإنسان تماماً. وفي مقابل ذلك يمكننا القول: إنَّنا نولي للإنسان أهمِّية تفوق ما نوليه للحيوان، كما أنَّنا نعترف له بحقوق لا نعترف بمثلها للأنواع الأخرى، ولكن الحيوانات تتكافأ مع الإنسان، أحياناً، في المواهب

(1) يجدر التنبيه إلى أن إعلان الاستقلال الأميركي يقوم بتوظيف الدَّليل اللاَّهوتي كما يستعين بالقول ببداهة فكرة المساواة.

والاحتياجات وربما تفوقت عليه في حالات معيَّنة، وبالتالي، فلا يمكن أن نتخذ من تلك المواهب والاحتياجات مبرراً ومقياساً لتحديد الحقوق.

المسؤوليَّة الأخلاقيَّة

في سياق تأسيس مدخل إلى الموضوع على النَّحو الذي تبلور في البيئة الإسلاميَّة، لا بدَّ من أن نعيد قراءة قسم من رسائل **إخوان الصَّفا** حمل عنوان «**شكوى الحيوان ضد بني الإنسان في بلاط ملك الجان**»[1]. **وقد كسب بنو البشر هذه القضيَّة على أساس المسؤوليَّة الأخلاقيَّة للإنسان، حيث يقرِّر هذا المبدأ أن المسؤوليَّة تلك، هي التي تؤسِّس قاعدة لتحديد الحقوق لا الإدراك والمعرفة. وقد جرى تفسير المسؤوليَّة من زاوية علم الكلام بأنها مسؤوليَّة أمام الله، بحيث يكون فيها الإنسان مسؤولاً عن أعماله. غير أن هذه المسؤوليَّة لها بُعد اجتماعي إنساني كذلك، فقد جعل اللَّه الإنسان مسؤولاً حيال الآخرين من بني جنسه، كما حمَّله مسؤوليَّة حيال الحيوان، وكلّ من هاتين المسؤوليتين تؤدِّي إلى نتائج في ما يتَّصل بالحقوق، وهي نتائج تتفق وتتوحد أحياناً؛ حيث إنّه من حقّ الإنسان والحيوان، على حدٍّ سواء، أن لا يخضعا للتعذيب والقمع. غير أن الإنسان يتمتَّع بحقوق أكبر من ذلك، ولا بدَّ للمرء من التَّعامل هذا، بطريقة عادلة في ضوء المسؤوليَّة الخاصَّة التي يتحملها. إن واجب السُّلوك العادل مع الآخرين يمثل مسؤوليَّة حمَّلها اللَّه للإنسان بوصفها آلية تحقق التكامل فردياً واجتماعياً.**

ويبدو أن الباحثين في العصر الحديث غالباً ما يتصوَّرون أن ثمة إطاراً من المواهب يمنح الإنسان حقّاً في التمتُّع بمجموعة متكاملة من

---

(1) قدم لير. إي. غودمن. الذي ترجم (إلى الانكليزية) «شكوى الحيوان ضد بني الإنسان في بلاط ملك الجان»، شرحاً لهذا القسم من رسائل إخوان الصَّفا.

الحقوق، ومن دون ملاحظة مستويات التباين البشري. وفي ما يتعلَّق بهذا التصوّر، نواجه إشكاليتين؛ تقرِّر إحداهما أنه، وبالرغم من أنَّ تلك الحقوق انحصرت في دائرة الإنسان ولم يجر تعميمها إلى الحيوانات، بيد أنّه من الممكن، وكما ذكرنا آنفاً، أن تتجاوز بعض الحيوانات نطاق المواهب هذا بينما يتعسر على بعض بني البشر مواكبة ذلك المستوى من المواهب. وأمَّا الإشكاليَّة الأخرى، فهي أنَّه لم يتَّضح لنا السر في عدم توزيع الحقوق بنحو يتناسب مع المستويات المتنوِّعة للمواهب المتوفرة، طالما تأسست الحقوق في ضوء المواهب والقابليَّات.

مصدر الحقوق

إن مفكِّري العصر الحديث قد تبنُّوا تصوُّر أرسطو حول عدالة التوزيع كما مرّ سابقاً، وقد وعمدوا إلى توظيفه في موضوع الحقوق التي اعتبروها بمثابة سلع يتم توزيعها على أفراد المجتمع من قبل المؤسَّسات السِّياسية والاجتماعية. كما وسجَّلنا نقداً على المبرِّرات التي طُرحت لفرضيَّة المساواة في الحقوق بين النَّاس. لكنْ، من المؤكد، أن ثمة حقوقاً جوهرية لا بدَّ من تعميمها لكي تُتاح للجميع. ونحن في نقدنا للنظريات المعاصرة في موضوع الحقوق، لا نرفض هذا الجانب منه، بل يمثل نقدنا المذكور رداً على الأدلَّة التي تؤلِّف أساساً للنظريات تلك. وإذا شئنا رفض نظريات الحقوق الطَّبيعيَّة، فلا بدَّ من أن نجد مصدراً آخر نؤسس عليه شتَّى المزاعم التي نتقبَّلها في هذا السياق. وهناك عدَّة بدائل لهذه النَّظريات، من أبسطها أن نتخذ من الواجبات، أو الإلزامات والتكاليف، مبدأً نستنتج منه الحقوق. أمَّا الاختلاف الأكثر جذرية مع النَّظريات اللِّيبرالية، فهو يتطلَّب أن نرى في الخير والحسن، من زاوية عقلية، أمراً مقدّماً على كل من الحقوق والواجبات. فجميع النَّاس في تصوُّر أرسطو، على سبيل المثال، باحثون عن السَّعادة بطبيعتهم، ولا يعني أرسطو بالسَّعادة مجرَّد اللِّذة، بل ما يحقِّق للإنسان حياة كريمة.

وحينئذٍ يمكن أن نعتبر الحقوق والواجبات مرتكزات تمثل ظروفاً تقود بدورها إلى التكامل وبناء المجتمع الفاضل. وفي سياق هذا اللون من الأفكار، يطرح الفارابي نظريته السِّياسية في كتاب **المدينة الفاضلة**. كما تتضمَّن نظريَّته ما هو بمثابة نقد مفيد للنظريات اللِّيبرالية في مجال حقوق الإنسان، وذلك يؤكِّد أنَّه لابد من وجود كيان سياسي لتحقيق الكثير من الفضائل الفرديَّة والاجتماعية، وهو ما استلهمه هيغل في نقده للِّيبرالية[1].

وبغضّ النَّظر عن طبيعة تبريرهم لمبدأ «التكافؤ الذَّاتي» في هذا المجال، فإن المبدأ هذا يلعب دوراً مركزياً في سائر النَّظريات السِّياسية التي ظهرت خلال العصر الحديث، غير أن الإيمان بلون من التكافؤ الذَّاتي لا يعني، بالضرورة، دعماً للاتجاهات الاجتماعية المنادية بالمساواة. ونجد، على سبيل المثال، أنَّ هوبز يُصَنَّف ضمن أنصار مبدأ التكافؤ الذَّاتي، غير أنَّه يوظِّف هذا المبدأ في تبرير النَّمط الاستبدادي للسلطة السِّياسية، إضافة إلى مبرر آخر يتمثل في تفسيره الخاص لنظريَّة «العقد الاجتماعي».

النَّظريات اللِّيبرالية

لكي يتسنَّى لنا فهم كيفية تحول مبدأ التكافؤ الذَّاتي في النَّظريَّة اللِّيبرالية إلى مبدأ في مجال حقوق الإنسان، ينبغي تكوين صورة أكثر وضوحاً للنظريات اللِّيبرالية في موضوع الحقوق.

---

(1) قارن بـ:

Charles Taylor, The making of the modern identity (Cambridge: Harvard, 1989).

Michail Sandel, Liberalism & the limits of justices (Cambridge university press,1982).

يشيع، اليوم، استخدام مصطلح «الحق» في كلِّ سياقات الفلسفة، والسياسة، والقانون. وقد أسهمت النَّظريات القانونـية في تشكيل مفهوم الحقوق بمستوى إسهام الفلسفة والفكر السِّياسي. يتأسس مفهوم حقوق الإنسان، في إطاره العالمي، على مبادئ القوانـين الطَّبيعيَّة؛ حيث إن الفلاسفة الرواقيين اعتقدوا أن القوانـين التـي وضعها الإنسان لم تكن قادرة على تحقيق العدل؛ لأنها لم تكن منسجمة مع قوانـين الطَّبيعة المجهولة آنذاك. وقد استعان هؤلاء، على نحو مميز، بطبقة العبيد في المجتمع اليونانـي، والتـي كانت أكثر الشرائح تعرضاً للظلم والقهر في ظل قوانـين اليونان. ذلك أن النَّظريَّة الرواقية، وفي ما يتَّصل بالقانون الطَّبيعي، كانت تتـيح توجيه نقد عقلانـي للعبوديَّة في قبالة قوانـين تمخضت عن ظروف قاسية يعانـيها العبيد. وحين توسعت الإمبراطورية الرُّومانـية توفرت في ما بعد أرضية سياسية وقانونـية أفضل، فجسَّدت قوانـين الرُّومان، حينئذٍ، معطيات عمليَّة لنظريَّة القانون الطَّبيعي، حيث ظهر، زعم بأن هذه القوانـين في وسعها أن تُطبَّق على مختلف الأعراق، والأقوام، والشعوب، باعتبارها قوانـين طبيعية، وهكذا جرى توظيف نظريَّة القانون الطَّبيعي من قبل إمبراطور الروم واليونان؛ إذ كان من الممكن استخدام النَّظريَّة هذه في دعم مطلب الحرِّية من جهة، وتبرير محاولات الهيمنة من جهة أخرى.

وقد تسرَّب مفهوم الحقوق من اليونانـيين والرُّومان إلى نظريات القانون الطَّبيعي في القرون الوسطى، واكتسبت أهمِّية كبيرة في أفكار **ويليم الأكامي** (1285 ـ 1349) الذي فسَّر الحق الإنساني، في ضوء قدرته على العمل، على أساس القانون الطَّبيعي. فامتلاك الحق يعنـي امتلاك القدرة أو التأهيل لانجاز فعل محدَّد سائغ وبالأسلوب المحبَّب، كما أنَّ تطبيق هذا الأسلوب يُعدُّ ممارسة لذلك الحق. إنّ من يمتلك رغيف خبز سيمتلك القدرة على تناوله متى ما شاء، وهي قدرة ناشئة عن استحقاقه

للرغيف، وهكذا فإنَّه يمتلك حقّاً فيه، فلو بادر أحدهم إلى تناول ذلك الرغيف من دون إذن مالكه، يكون قد تخطَّى الحق الإنساني، أي إنَّه خرقٌ لحق المالك المالي. ورغم أن **ويليم الأكامي** يفسِّر الحقوق على أساس المقدَّرة، بيد أنَّه يميِّز بين الحق والمقدَّرة من خلال تحديد الحقوق في إطار مقدرة جرى استخدامها داخل دائرة القانون الطَّبيعي.

ويرى توماس هوبز (1588 ـ 1679) أن الحق هو الحرِّية لا القدرة. والحرِّية في القيام بفعل معين» تتوفر، وحسب، حين لا يكون الفاعل خاضعاً لأي لون من الضغوط أو الإكراهات. عندما نقول: إنَّه يحقّ للمرء الدِّفاع عن نفسه، فذلك ما يعني، تحديداً، أنَّه يجب على المرء عدم تجنُّب اللّجوء إلى القوَّة في دفاعه عن نفسه ضد ما يواجهه من هجوم، ولا يعني ذلك إنكار إمكانيّة أن يصبح الدِّفاع عن النَّفس واجباً.

يقول بعض المنظِّرين المعاصرين مثل (H.L.A. Heart): إننا لا نتحدَّث عن حقنا في الدِّفاع عن النَّفس إلاَّ حين نكون أحراراً ولا نواجه ضغوطاً تُلزِمنا باللُّجوء إلى القوَّة في مواجهة المعتدي. إضافة إلى أن أي حقّ كامل في الدِّفاع عن النَّفس، يشتمل على مسؤوليات تقع على عاتق الآخرين، بنحو يُلزمهم بعدم تجريد المرء من حرِّيته في اللُّجوء إلى القوَّة أو عدم اللُّجوء إليها في مواجهة الهجوم. وبمثابة التَّعريف، يمكن القول: إن الحق مركب من حرِّية ذات بعدين «**تقترن بالتمسُّك بالمسؤوليات**» رغم أنّه في وسع **هوبز** أن يوضح ما يمثل مميّزاً بين حقوق المرء ومسؤولياته. ذلك أن الواجبات تمتلك طابعاً إلزامياً بينما الحقوق تعني غياب الإلزام. كما أنّه في وسع هوبز، أن يوضح كيف يؤدِّي حقّ المرء إلى إلزام الآخرين بواجبات محدَّدة.

ويعمد الكثير من الفلاسفة إلى التوحيد بين الحقوق وما يتمخَّض عنها من مسؤوليات ولا يفصلون بينهما. ويعتقد **جون أوستن**(1790 ـ 1859) أن الحق هو واجب أو مسؤوليَّة نسبيَّة. فلو لاحظنا القضيَّة التي

تقرِّر أن الدائن يحقُّ له مطالبة المَدين بدَينه، لوجدنا أنَّها تساوي القول بأن المَدين مسؤول عن أداء دينه إلى الدائن. ويرى **جون ستيوارت مل** (1806 ـ 1873)، على نحو مشابه، أن الحق الإنساني واجب نسبي للإنسان؛ إذ إنَّ حقّ السائل في أن يكشف له الآخرون عن الحقيقة، هو عبارة عن مسؤوليَّة المجيب الذي يجب عليه تقديم إجابة صحيحة.

ونجد المنظّر المعاصر **جول فينبرغ**، يقرِّر أن تحويل قضيَّة الحق إلى قضيَّة واجب سيفرز عنصراً مهملاً في خطاب الإلزام لا يتجه إليه الوجوب، وهذا العنصر هو صاحب الحق الذي يبادر إلى ملاحقة الطلب قانونياً، فهذه النُّقطة هي العنصر المميز في شتَّى الحقوق والتي تكتسب قيمة أرفع. وهو يعرّف الحق بأنَّه **دعوى معترف بها**؛ حيث إنَّ طرح المرء لدعوى معيَّنة يمثل اتخاذ موقف يطالب بما يدَّعيه بوصفه حقّاً له. من قبيل ذلك، ادعاء أحدهم حقّاً في استخدام مبنى وإبراز الوثائق التي تثبت ملكيته له. فالدعوى المعترف بها هي تلك التي يجري تبريرها من خلال الضوابط ذات الصلة بموضوع الادعاء؛ إذ أنّ الحقوق القانونية تكتسب الاعتراف بها عبر الضوابط القانونية، وكذلك فإن الحقوق الأخلاقيَّة هي دعاوى يتم تبريرها بواسطة مبادئ الأخلاق. وفي ضوء ذلك، فإن تصوُّر المرء حول مصدر الحقوق الأخلاقيَّة سيكون منوطاً بما يتخذ في الأخلاق من منهج غائي، أو وظيفي، أو قائم على الفضيلة. وتكتسب الحقوق أهميتها على أساس أنَّها تؤسِّس موقف الحق حيال طرف المطالبة لا مجرَّد إمكانية المطالبة في ما يتَّصل بانجاز الواجبات التي تقتضيها[1].

---

(1) معظم المعطيات المذكورة مأخوذة بحذافيرها عن بداية موضوع الأكامي (Right Concepts of) لكارل ويلمان. في موسوعة الأخلاق، ص 1100 ـ 1101. كارل ويلمان هو مؤلف كتاب:

A theory of rights (Totowa: Rowman & Allenheld, 1985).

في الأبحاث المعاصرة التـي تناولت نظريات الحقوق، يجري البدء بنظريات وسلي. ن. **هوفيلد** (1897 ـ 1918) كمدخل للموضوعات العقلية. وقد لاحظ هوفيلد أن مصطلح **الحق** مستخدم بمعانٍ متعدِّدة في النُّصوص القانونيَّة، وقام بتحديد أربعة أنواع من الحقوق الأساسيَّة، هي: **الحقوق المدَّعاة، والحرِّيات، والسُّلطات، والواجبات**. وقد ادعى أنَّ كلاً من هذه الأقسام يمثل إطاراً قانونـياً يحفظ للنَّاس حقوقهم وكرامتهم. وحاول علماء الأخلاق أن ينقلوا تقسيم **هوفيلد** من القانون إلى مجال الأخلاق، على نحو يجعل المطالبة بالحقوق الأخلاقيَّة ممكنة، حتى على تقدير غياب الضمانة القانونـية للحقوق تلك. غير أن هذا التقسيم مجرَّد مدخل للبحث بالنِّسبة إلى أغلب المفكِّرين الذين اعتقدوا بأنَّه يظل ناقصاً أو بحاجة إلى التَّعديل من زوايا عدَّة. وعلى سبيل المثال، يرى البعض أن الحقوق هي الأخلاقيَّة التي تتضمَّن تراكيب متنوِّعة تندمج فيها الأنواع الحقوقية الأربعة التـي حددها هوفيلد. ويرى آخرون أن تقسيمه غير قادر على أن يتسق مع الفكرة التـي تقرِّر أن الحقوق مصالح يجري استـيفاؤها وصيانتها من قبل القانون المدنـي أو الأخلاقي. ورغم ذلك، فثمة اتجاه آخر يرى أنَّه لا يمكن القول: إنَّ الحقوق تساوي المصلحة، أيّاً كان نمط المصالح، بل لا بدَّ من أن نرى الحقوق بوصفها محدَّدات وضوابط في سياق استـيفاء المصالح وتحقيقها، سواء أكانت تلك المحدَّدات تتصل بمصلحة الفرد نفسه أم تتعلَّق بمصلحة الآخرين. ونلاحظ، بنحو عام، أن النَّظريات المعاصرة في موضوع الحقوق غالباً ما تنقسم إلى نظريات تتأسس على المصلحة، وأخرى تقوم على الاختـيار. ويجري تبرير الحقوق، وفق النَّمط الأوَّل من النَّظريات، على أساس مصالح الشخص صاحب الحق، بنحو يمكن معه القول: إنَّ ثمة واجبات متعدِّدة تقع على عاتق الآخرين نتـيجة لما يمتلكه صاحب الحق من مصالح. أمَّا الحق في القسم الآخر من

النَّظريات، فهو عبارة عن لون من التسلط والهيمنة المبررين، ممَّا يمكن، في ظرفه الخاص أن يحدِّد نمط سلوك الآخرين وطبيعة مواقفهم، من دون أن نأخذ جانب المصلحة بعين الاعتبار. وكما هو متوقع، نجد أن بعض الفلاسفة حاولوا بناء تركيب يجمع في داخله أفضل العناصر التـي انطوت عليها كل من نظريات المصلحة ونظريات الاختـيار في موضوع الحقوق[1].

وقد تعرضت النَّظريات اللِّيبرالية في موضوع الحقوق إلى هجوم شنته المركنتلية، والماركسية، والجماعاتية، وكان **بنتام** بقوله: إن الحقوق «**تقوم على أساس من ماء**» يوحي بفكرة تقرِّر أن ما يُسمَّى حقوقاً فرديَّة لا بدَّ من أن تجري التضحية به في سبيل الصالح العام. وهذا يشابه مبرر الماركسية في رفض فكرة الحقوق، فالاتجاه الماركسي يرى أن الحقوق تمثِّل قسماً من الأخلاق البرجوازية يمكن تجاهله، ولا بدَّ من التضحية به من أجل تحقيق أهداف الصِّراع الطبقي.

وما يستحقُّ الانتباه، هو أنّ المفكِّرين في الاتجاه المحافظ، أو التقليدي، اتهموا نظريات اللِّيبراليّة، في مجال الحقوق، بالفردانـية المتطرفة. ونلمح واحداً من النماذج المبكرة لهذا النقد في كتاب (تأمّلات حول الثَّورة الفرنسية) Reflections on the Revolution in France للزعيم الأيرلندي **إدموند بيرك** (1729 ـ 1797)؛ حيث إنّه يدافع فيه عن الحرِّية العقلانـية والحقوق الواقعيَّة، بينما يستهجن مقولات الحرِّية المطلقة والحقوق المشتركة التـي ينسبها إلى رجال الثَّورة الفرنسية. لقد اعتقد **بيرك** أن الفرد إنَّما يكتسب حقوقه في ضوء صلته بالمجتمع، الأمر الذي يعني ضرورة تقييد حقوقه تلك، ومواءمتها،

---

(1) من قبيل ألان غيورث في كتاب (العقل والأخلاق):

Alan Gewirth, Reason & Morality (Chicago university press, 1978).

وجعلها تابعة لمصالح المجتمع المحدَّدة، نظير النِّظام والسُّلطة الحكيمة، ما يمثل شروطاً مسبقة تتطلَّبها الحرِّية الحقيقية. ورغم ما تركته أفكاره من تأثير على مفكِّري الاتجاه المحافظ، غير أن تأثيراته هذه تقلَّصت نتيجة لعجزه عن تقديم منظومة متكاملة في الفلسفة السِّياسية.

نقد التصوُّر اللِّيبرالي

ظهرت، خلال الأعوام الأخيرة، نماذج من النقد العام الذي وُجّه إلى اللِّيبرالية، وقد تضمنت هذه النماذج رداً على نظريات هذا الاتجاه في موضوع الحقوق، وهي غالباً ما تُسجِّل مؤاخذاتها على الطابع الفرداني المتطرف في تلك النَّظريات. ويمكن أن نلاحظ نقداً كهذا في أعمال عدد من الفلاسفة، مثل تشارلز تايلور ومايكل صندل وروبرت نيفيل وألسداير مكنتاير[1]. ويدافع هؤلاء، بنحو عام، عن أولويَّة مفهوم الخير على مفهوم الحق، وعن ضرورة البحث عن الحقوق في مفهوم محدَّد للخير.

أدرك برندا ألموند أن الإسلام يتفق مع نقد كهذا، فهو يقول: «يقوم احتجاج الاتجاه المحافظ على اعتقاد بأن مبدأ الحقوق يفرز أدوات تتولَّى تقويض الثقافة والتقاليد، بنحو يحصر هذه الأمور في نطاق محدَّد تاريخياً وجغرافياً. وهذا ما قد يؤدِّي بالثقافات المعاصرة، كالثقافة الإسلاميَّة التي تتأسس على الدِّين، إلى رفض ما تصنعه اللِّيبرالية التي تؤمن بمحورية الحقوق. إضافة إلى أنَّه من الممكن أن يُعتبر التأكيد على

---

(1) إضافة إلى أعمال تايلور وصندل المذكورة سابقاً، لاحظ كتاب روبرت. سي. نيفل: The puritan smile (Albany: SUNY press, 1987). والطبعة الثَّانية من كتاب ألسداير مكنتاير:

After Virtue (Notra Dame: university of Notra Dame press, 1948).

الحقوق الفرديّة وممارسة الضغوط، في ما يتَّصل بها، إمبريالية ثقافيَّة تمارسها شعوب الغرب اللّيبرالية»[1].

ويزعم **ألموند**، في دفاعه عن اللّيبرالية، أن الحقوق السِّياسية الأساسيَّة قد كُتب لها أن تواجه معارضة من حركات سياسية قوية تستهدف تحقيق الهيمنة والاستبداد. غير حديثه **ألموند** هذا، يمثل «**مغالطة من خلال الإنسان**" ؛ إذ ليس في وسعنا الدِّفاع عن نظريات كهذه عبر إلقاء الضوء على حقيقة أنّه من الممكن للدكتاتوريات أن ترفض النَّظريات اللّيبرالية في مجال الحقوق. إن مفكِّري الاتجاه المحافظ مثل **بيرك**، لم ينكروا أهمِّية الحقوق السِّياسية. ونلاحظ أن الخلاف بين الفكرين اللّيبرالي والمحافظ، لا يعني أن الأفكار اللّيبرالية تدافع عن الحقوق، بينما تحاول الأفكار المحافظة تجاهلها، بل هو خلاف على مستوى النَّظريَّة الأخلاقيَّة. فالاتجاه اللّيبرالي يرى أنّها مرتكز أساسي أولي، بينما يرى الاتجاه المحافظ أنَّها مأخوذة عن تصوُّر في موضوع الخير. يعتقد **ألموند** «**أن الحقوق لا تتقاطع مع الواجب الاجتماعي، بل إن الواجب الاجتماعي يمثل واحداً من الفرضيَّات المسبقة لفكرة الحق، ذلك أن الإيمان بالحقوق ينطوي على قناعة مستبطنة بأن للآخرين حقوقاً تناظر ما نمتلكه منها**». بيد أن هذا الزعم يظل عاجزاً عن إدراك أن الاتجاه المحافظ لا ينكر اتِّساق الحقوق مع الواجب الاجتماعي، حتى أنّه من الممكن أن يؤمن المحافظون بكون الواجب الاجتماعي فرضاً مسبقاً تستبطنه هذه الحقوق. ورغم ذلك فإن التيار المحافظ يدرك أن

---

(1) لاحظ:

Brenda Almond, “Rights” in singers A Companion to Ethics, p. 267.
Brenda Almond (University of hull) is joint editor of the journal of Applied philosophy and the auothor of Moral Concerns and the philosophy Quest.

النَّظريَّة اللِّيبرالية تؤمن بضرورة التضحية بالقيم الاجتماعية العامَّة في مجال الخير، لصالح حقوق الفرد التي تمثل مرتكزاً أساسياً وأولياً. وهذا بالضبط ما يرفضه.

لقد ارتكب **ألموند** خطأً مشابهاً في دفاعه عن الحقوق في مقابل المركنتلية، فهو يقول: إن الحقوق توفِّر آلية لتحقيق نفع عام، الأمر الذي يفسِّر موقف «مركنتليين» من طراز (ميل) الذي دافع عن الحقوق.

ولا ريب، أبداً، في أهمِّية الحقوق، و**ألموند** نفسه يتنبّه إلى أن الماركسيِّين قاموا، مؤخراً، بطرح مفهوم جديد للحقوق، وأخذوا في الدِّفاع عنه. وهكذا، فإن المشكلة تنصبُّ على طبيعة مفهوم الحقوق، فهل نفترض أنَّها مرتكز أساسي أولي، أم أنَّها لا بدَّ من أن تكون خادمة لمصلحة المجتمع؟ إذا اخترنا الشق الثاني من السُّؤال، فينبغي أن يجري توضيح ما نريده من مفهوم الخير. يزعم **ألموند** أنَّ التبرير النهائي للحقوق يتمثل في «**كونها تتمتَّع بالقدرة على تحقيق الوفاق العام، باعتبار ما تقدم من عون لآمال الإنسان وطموحاته (تقدم الإنسان). وفي نهاية المطاف، فإن تحقيق ذلك الوفاق يتَّصل بالتشجيع، والترغيب، والنقاش، وهو ليس أمراً على غرار أن نتولى إثبات حقيقة قانونية أو سياسية أو علميَّة**». غير أن آمال النَّاس وطموحاتهم ترتبط، على نحو وثيق، بتصوُّرهم للخير والمصلحة اللّذين يعتبرهما المجتمع هدفاً له. ويمكن أن يكون الاتفاق على أهمِّية الحقوق بمستوى يجعل البعض يعتقد بأنها ضرورية في تحقيق أهداف متنوِّعة للغاية، ولكننا سنواجه اختلافاً وغياباً للاتِّساق في ذلك، باعتبار ما تتطلَّبه الأهداف المختلفة من تنوُّع واختلاف في الحقوق ذاتها. ويعتقد **ألموند** أن التصوُّر اللِّيبرالي للحقوق سيلاقي ترحيباً نهائياً مطلقاً، بيد أنَّه لا يقدم أي دليل حقيقي في ما يتَّصل بالتصوُّرات البديلة. حتى أنَّنا لو لاحظنا زعمه القائم على أن نيل الترحيب والقبول هو أمر يقع في سياق الإقناع والترغيب أكثر من أن

يكون إثباتاً لحقيقةٍ ما، فسنجده، في هذا الزعم، يعتقد بضرورة الرد على الطبائعية الأخلاقيَّة، رغم أن العديد من أنصار الاتجاه التقليدي ظلوا أوفياء لنمط من الطبائعية الأخلاقيَّة. وهكذا فإن موقف **ألموند** حيال من يوجِّه إليهم نقده، ليس سوى إرسال القضيَّة بوصفها من المسلّمات.

في سياق الحديث عن أنصار التصوُّر اللِّيبرالي في موضوع العدالة والمساواة في الحقوق، ثمة محاولة للدِّفاع أكثر أهمِّية بكثير، وذلك ما نجده في كتاب **جون رولز «نظريَّة العدالة»**(1). **فالمؤلِّف** يعتقد بأنَّ مفهوم «الإنصاف» هو العنصر الجوهري في قضيَّة العدالة، وفي ضوء ذلك، فإن تحديد الخيار الأفضل في سياق إصلاح المؤسَّسات الاجتماعية، يتطلَّب أن نعمل على افتراض نموذج لإصلاحات كهذه لا ينطوي على أي لون من الظلم. وهو يقترح، بهذا الشأن، أن نجرِّب فكرة تعيننا على استيعاب الأمر وجدانياً، وذلك بأن نفترض أنَّنا في صدد وضع عقد اجتماعي، من دون أن نعلم طبيعة التزاماتنا حيال المواقف الراهنة في المجتمع الذي نعتزم تطبيق ذلك التعاقد فيه. وهو يطلق اسم «الموقف الحقيقي» على الظروف التي لا نعلمها ومن المفترض أن نبادر فيها إلى دراسة المؤسَّسات الاجتماعية ومناقشتها.

يقول رولز: **«إن «الموقف الحقيقي» يقع وراء حجاب من الجهل، على نحو يجعل أطراف النقاش جاهلين بما سيؤول إليه حالهم، سواء كانوا أغنياء أم فقراء، من البيض أم السود، من الجنس المذكر أم المؤنث»**. وهو يرى أنَّه على أطراف النقاش أن يتحلّوا بطابع منطقي مثالي، ويخوضوا نقاشهم حول المؤسَّسات التي ستهيمن على المجتمع، وحول المجتمع الذي يودون العيش في ظله، حينئذٍ. فالتَّفكير

(1) يراجع:

John Rawls, A Theory of Justice (Cambridge: Harvard, 1971).

القائم على إدراك المصلحة، سيتطلَّب تأسيس وضع لأفراد المجتمع يكفل لهم التمتُّع، بشكل متكافئ، بالكثير من الحقوق الأساسيَّة. وهو يدَّعي أنَّ ثمة حاجة إلى حقوق متكافئة وأساسيَّة كهذه، فالمرء لا يعرف أي تصوُّر حول الخير، سيتوفر لديه في المجتمع، الأمر الذي سيدفعه إلى السعي نحو ملاحقة الخير، بمعزل عمَّا سيحمل من مفهوم حوله. وفي ضوء ذلك ستكون هنالك حاجة إلى الحد الأقصى من الحقوق المتكافئة، للحؤول دون ظهور التطرف والظلم في المجتمع، حسبما يعتقد **رولز**.

واجهت نظريَّة العدل التي طرحها الكاتب المذكور، موجة من النقد بالرغم من وجود مؤيِّدين. ومن بين أولئك الذين وجَّهوا إليها النقد أنصار الجماعاتية الذين أشرنا إليهم سابقاً وهم كل من، **تايلور، وصندل، ونـيفيل، ومكنتاير**، فهؤلاء يعتقدون بأن ثمة خطأً تعانـي منه هذه النظريَّة، ذلك أن حجاب الجهل يقوِّض مفهوم الشخص الأخلاقي الذي لا بدَّ من تعزيز مكانته في المجتمع، ولا يمكن فصله، بنحو مؤثِّر، عن مبادئه في ما يتَّصل بالنموذج المثالي للحياة. وإذا كان **رولز** يدَّعي أنّه من الضَّروري تقديم مفهوم «الحق» على مفهوم «الخير»، تفادياً للتطرف والتعصُّب. فإنَّ الاتجاه الجماعاتي في المقابل يقول بضرورة تقديم المفهوم الثَّاني على الأوّل، تفادياً لهيمنة الأنوية الفردانـية المتطرفة.

النَّظريَّة الإسلاميَّة في مجال الحقوق

في بناء النَّظريَّة الإسلاميَّة في الحقوق يُمكن الاستفادة من المكاسب المتحققة في التعاليم اللِّيبرالية في مجال النَّظريات الحقوقية. أمّا المفردات المتنوِّعة في تحليل **هوفيلد** العقلي ونقاده، فيمكن أن تتحوَّل إلى أداة فاعلة لبناء النَّظريَّة الإسلاميَّة. ولكن في ما

يتعلَّق بالقسم الجوهري من المواضيع في مجال البنى الحقوقية، ينبغي للمفكِّر المسلم أن يتجاهل الطَّرح اللِّيبرالي. وثمة نقطة مناسبة ينطلق منها بناء النَّظريَّة الإسلاميَّة وهي «رسالة الحقوق» للإمام **السَجَّاد**، حيث إنَّ هذه الرِّسالة تُدلِّل، وبوضوح، على أنّ الإسلام لا يعارض الحقوق أبداً، بل وتعكس حجم التباين القائم بين مفهوم الحقوق في الإسلام، والمفهوم الذي تبشر به النَّظريات اللِّيبرالية. ويجدر بنا هنا أن ننقل تصوُّر «**ويليم تشيتيك**» في ترجمته لرسالة الحقوق تلك.

يقول تشيتيك: «**إن الإسلام يأخذ بعين الاعتبار مجموعة أبعاد الفرد ومؤهَّلاته، فهي تلاحظ، بادئ ذي بدء، صلته بالله، ثم ما يجمعه من آصرة بمخلوقات الله. والمهم في علاقة المرء بالله هو التقوى، وبعبارة أخرى، فإن المهم في ما يتَّصل بذلك أن يتبع المرء تعاليم اللَّه التي قامت على الرحمة واستهدفت تأمين الحد الأقصى من مصالح الفرد نفسه. وبكلمة موجزة، فإن الإسلام يعتقد أنَّه ليس في وسع المرء أن يحقِّق نجاحاً كافياً في التَّفكير على المدى البعيد، أو تكوين رؤية معمقة، لأنّ بني البشر غير قادرين، بمفردهم، على رؤية دائرة أوسع من مصالحهم العاجلة في الحياة الدنيا. غير أن ازدراء الفردانية هنا، ليس تقليلاً من شأن الفرد، بل على العكس من ذلك، فهو يأخذ المرء إلى أقصى درجات الأهمية؛ لأن كل شيء قد وضع بنحو يحقِّق سعادته وفلاحه في الحياة الآخرة. ويعتقد الإسلام أنَّ الإنسان يجهل الخير بمستواه الغائي ويعجز عن إدراكه، لكن ذلك ينحصر، فقط، في فرض حرمانه من الهداية الإلهيَّة. وهكذا فإن الإسلام يبادر إلى تحليل الجهل والعمل على تبديده، في عمليَّة تنطوي على قمع للأنانية، وتبديد لشتى أشكال الهوى الأنانية. وبالتالي، فإنَّ الذَّات الإنسانية، أو الروح، تتمتَّع بقدر قليل من الحقوق، بينما تقع على عاتقها واجبات ومسؤوليات**

كثيرة، وبتعبير أكثر دقة، فإنَّ الروح لا تمتلك إلاَّ حقّاً حقيقياً واحداً وهو حقّ التقوى»[1].

تقرِّر تعاليم القرآن أن النَّاس متساوون عند الله، وأنَّ كل إنسان سيلقى جزاءه، ثواباً أو عقاباً، في الآخرة، بغضّ النَّظر عن عرقه أو جنسه. غير أنَّ هذا التأكيد على الجانب الجوهري من المساواة يتحوَّل إلى دفاع عن المساواة الاجتماعية. فالإسلام لم يمنح حقوقاً متساوية للرجل والمرأة، على الرغم من عدم وجود تمييز عرقي في الإسلام. وحين يوصي أتباعه بعتق العبيد وتحريرهم، في تعاليمه في الوقت ذاته، يعترف بنظام العبوديَّة ويقرِّر، في ضوء ذلك، حقوقاً متباينة. فعلى سبيل المثال، ثمة فرق في قانون القصاص بين الرجل والمرأة، وبين والحر والعبد، كما تختلف عقوبات شتَّى الجنح على أساس الجنس والحرِّية أو الرق، ويجري رفض الحقوق المتكافئة على أساس الدِّين. وقد أشار العديد من المبشرين النصارى الغربيِّين إلى هذه المواطن التي لا تتوفر فيها المساواة، والتي اعترف بها الإسلام وتقبلها، فاتهموا الإسلام بالظلم على أساس ذلك. لكن المفكِّرين الإسلاميين ردُّوا على هذا الإتهام بأشكال مختلفة، فادَّعى بعضهم أن أهداف الإسلام، في ما يتَّصل بتحقيق المساواة، ليست أقل من الأهداف التي أخذتها فلسفات الغرب بعين الاعتبار، مستدلِّين على ذلك، مثلاً، بأنّه ثمة مساواة أساسيَّة بين الرجل والمرأة مثَّلت منطلقاً للتنوُّع في الواجبات والأدوار المناطة بكلّ منهما. كمَا أنّ الاعتراف بظاهرة الرق لا يعني تقبُّلاً لها، ممَّا ينعكس في حث الإسلام على تحرير العبيد، رغم مصادقته، قانونياً، على ظاهرة الرق، كما هو الحال مع الصِّراعات القبلية التي يستبطن قانون القصاص اعترافاً بها من دون أن يعني ذلك تقبُّلاً لها.

---

(1) ترجمة: رسالة الحقوق للإمام زين العابدين (ع): .The Psalms of Islam لويليام تشيتيك (قم، أنصاريان للنشر1987) ص280.

ونجد أنّ المصلحين المسلمين يتقبَّلون، أحياناً، قيم الغرب في ما يتعلَّق بالمساواة الاجتماعية، عبر الزعم أنَّ ثمة ما يشابه تلك القيم في نصوص القرآن والسنة، وحينئذٍ يلقون بتبعة غياب المساواة الاجتماعية في بلاد المسلمين على قراءة خاطئة لتعاليم الإسلام، أو إخفاقات في تطبيقها.

ومن جهة أخرى، هناك أنصار للاتجاه التقليدي في البلدان الإسلاميَّة يرفضون قيم المساواة الاجتماعية، ويزعمون أنّ العدل في الإسلام لا يعني مجرَّد المساواة؛ إذ إنّ غياب المساواة الاجتماعية يكون مبَّرراً، أحياناً، على ضوء المؤهَّلات. وعلى سبيل المثال، فقد لجأ هؤلاء إلى الاختلافات البيولوجية بين الجنسين لتبرير التباين في الحقوق الممنوحة لكل منهما.

وينطوي كلا الاتجاهين في الدِّفاع عن الإسلام، على خطأ؛ إذ يعجز منهج المصلحين عن إدراك التقاطع القائم بين قيم المساواة الاجتماعية وقوانين الإسلام. كما أنَّ على أولئك الدَّاعين إلى إعادة النَّظر في القانون الإسلامي، أن يقدِّموا ما يبرِّر المنهج الذي يُفترض به تفسير ملاكات القانون الإسلامي ومعاييره، على نحوٍ يؤدِّي إلى ما يستهدفه مشروع التَّجديد، وأن يوضحوا كيف أخطأت المناهج التقليديَّة في قراءة مصادر التشريع في مستوى المنهج والأسلوب. وذلك من قبيل قانون الشهادة، الذي يجعل شهادة الرجل تساوي شهادة امرأتين، حيث ورد هذا الحكم بشكل صريح في القرآن، الأمر الذي يعني أن الدَّعوة إلى إعادة النَّظر في هذا القانون، تتطلّب إعادة النَّظر في الفكرة التي تقرِّر أنّ القوانين المأخوذة من النَّص القرآني تتَّسم بأنها صالحة للتطبيق في شتَّى الأزمنة والأماكن. وحينئذٍ نشك في إمكانية وجود أيّة طريقة مُمنهجة في الفقه الإسلامي. ومن جهة أخرى، فإن تقبُّل قانون الشهادة، بشكله الوارد في القرآن، لا ينسجم مع الإيمان بأهداف المساواة الاجتماعية بين الرجل والمرأة.

إن منهج التيار التقليدي سيظل عاجزاً في ما يتَّصل بالموضوعات التَّجريبيَّة، وذلك لنقص في الأدلَّة التي تُدِّعم القول بأنّ الفوارق البيولوجية بين الجنسين تؤدِّي إلى الحد من قدرة المرأة على الإدلاء بشهادة صحيحة. بل حتى ولو أمكن للبعض أن يثبتوا تكافؤ شهادة الرجل والمرأة في درجة الوثوق والموضوعية، فذلك لا يغيِّر الحكم الإسلامي، لأنَّ أحكام الشَّريعة المقدَّسة تحتفظ باستقلاليتها حيال كل ما يمكن أن يتوفر لدينا من معطيات تتصل بموضوعية الشهادة لدى كل من الرجل والمرأة. غير أن إخفاق محاولات هذا الدِّفاع عن الإسلام، وكما ذكرنا قبل قليل، لا يعني أن قوانين الإسلام تفتقر إلى العدل، بل إنَّ غاية ما في الأمر هو أنَّه يدلل على أنَّ مفهوم العدالة في الإسلام لا يدعو إلى تحقيق مساواة كاملة، كما أن القول بمفهوم كهذا لا يعني أن نرتكب الخطأ مجدّداً، ونلغي ما ينطوي عليه التصوُّر الإسلامي في مجال العدل، من عناصر تستهدف تحقيق مستوى مهم من المساواة، فهنالك العديد من النُّصوص التي تقول بحرمة التمييز، مطلقاً، في تطبيق قوانين الإسلام لصالح رجال السُّلطة أو المقربين منهم.

إنّ القيم التي تتأسَّس عليها عمليَّة التَّطبيق الإسلامي، تستهدف تحقيق المساواة، كما أن القوانين ذاتها تقوم، بالدَّرجة الأولى، على المساواة، باستثناء عدد من الحالات التي تأخذ الدِّين أو الجنس بعين الاعتبار في عمليَّة التشريع. غير أنّ أي تقييم فلسفي للتصوُّر الإسلامي في موضوع العدل، بحاجة إلى دراسة الدَّواعي التي أفرزت تلك الاستثناءات الشاذة في قوانين الإسلام التي قامت على المساواة قبل كل شيء. ويمكن بسهولة، وفي سياق تركيبنا للنظريَّة الإسلاميَّة، أن نقترح فرضيَّة يكون النِّظام بموجبها هو أساس العدل في الإسلام، من دون المساواة، أو الإنصاف، أو الحياديَّة. فالعدالة تعني أن يأخذ كل شيء مكانه المناسب، على نحو يصبح معه المجتمع وحدة منظَّمة متناسقة. وهذا الاتِّساق يؤدِّي إلى تحقيق قدر من الإنصاف، والمساواة، والحياد،

ولكن لا بدَّ من أن تختلف حقوق كل من الرجل والمرأة وواجباتهما، في ضوء الأدوار المتنوِّعة الّتي يضطلعان بها في المجتمع. وعلى هذا الأساس فالعدالة في الإسلام تقوم على تصوُّر مجتمع متناسق خاضع لحاكمية الله، وقد تكفل القرآن والسنة بتحديد تفاصيل العلاقات في مجتمع كهذا.

ولكن كيف يمكن تحقيق ذلك في ظرف تجد المجتمعات الإسلاميَّة فيه نفسها، عادةً، بحاجة إلى تدابير أساسيَّة يمكن أن تتجاوز ما ورد في صريح الكتاب والسنَّة؟، بينما مفهوم العدالة الذي من المفترض أن تتأسَّس في ظله تلك التدابير، هو مفهوم حدَّده القرآن وبيَّنته السنَّة، لا ذلك التصوُّر الذي تقدمه نظريات العقد الاجتماعي.

وعلى الرغم من ذلك، فإنّه في وسع نظريات العقد الاجتماعي أن تكون أداة مفيدة في اكتشاف المفاهيم الإسلاميَّة في موضوع العدل. وتذكَّروا، أنّ **رولز** قد استعان بما سمَّاه «**الموقف الحقيقي**» و"**حجاب الجهل**»، في توضيح إدراكه الوجداني للتعديلات المناسبة وفق التصوُّرات ذات الصلة بتقاليد الديمقراطية اللِّيبرالية. وفي وسعنا أن نجري تغييراً على الظروف المفترضة في ما يتعلَّق بمضمون الموقف الحقيقي، وذلك في سبيل بلورة معطياتنا الوجدانية حول التدابير العادلة في المجتمع الإسلامي. ولعل تعديلات أساسيَّة كهذه، هي المرتكز نفسه الذي يجري الاتفاق عليه خلال الموقف الحقيقي، من قبل أولئك الذين يطيعون اللَّه ـ سبحانه ـ بوصف هذا قيمة قرآنية يؤمنون بها. ولعل أكثر المواقف والمستويات أصالة هو ذلك الذي تقبل فيه الإنسان الأمانة الإلهيَّة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[1].

(1) سورة الأحزاب: الآية 72.

المسار التاريخي لحقوق الإنسان في الإسلام وفي الغرب

د. أحمد عمران الزاوي(*)

عرف العالم الغربي حقوق الإنسان، لأوَّل مرة، عام 1789م، من خلال الوثيقة التي صدرت عن قيادة الثَّورة الفرنسيَّة. ثم أخذت هذه الحقوق وجهها العالمي في الوثيقة الصَّادرة عن الجمعية العامة للأُمم المتحدة في 10/ 2/ 1948م. وكان من الطَّبيعي أن تأتي الوثيقة الثَّانية، أكثر شمولاً وعمقاً من الأولى، لأن عوامل التطوّر كانت قد فعلت فعلها في سيرورة المجتمعات إبَّان المدّة الفاصلة بين صدور الوثيقتين.

ففي ظلِّ الوثيقة الأولى، قالت مدام رولان، وهي في طريقها إلى المقصلة، أيّتها الحرية كم من الجرائم ترتكب باسمك! كما عبَّر روبسپيير عن أسلوب الحصول عليها في مقالتيه الشهيرتين: «الحرية تُسْقَى بالدِّماء» و«الحرّية هي الاستبداد ضدّ الطغيان».

أمَّا في الوثيقة الثَّانية، وكان التَّطور قد بدأ يبدِّد ظلام الكون وفساد الهواء فقد جاء النَّص أن تلك الحقوق لم تعد كتلة من العطايا تتصدَّق بها على الشعب نُظُمٌ ثورية، بل أصبحت من أوّليات حقوق المواطن وأوّليات واجب الدولة.

(*) محمي وناقد من سوريا.

لقد صدرت عن الكنسية أوَّل صيحة في العالم الغربي لمكافحة الظلم.

نعم من الكنيسة، ولكنها كانت، في الحقيقة، احتجاجاً، وردَّة فعل، على مبدأ إبعاد الكنيسة عن السياسية. ذلك المبدأ الذي كان قد بدأ يتعمَّق في حياة الشعوب الأوروبية. وطفق يكفِّك أصابع الكنيسة الفولاذية عن عنق الحياة. وبدأت سلطتها تتراخى عن عنان المجتمعات التي ظلت تتحكّم به طوال خمسة عشر قرناً.

كانت «الصيحة» أنيناً صدر عن الكنيسة بصوت مرتفع، على شكل نداء شهير، عرف باسمها في ما بعد، وهو: الحقُّ لكل مظلوم في أن يكافح الظلم. ولكن فلاسفة القرن الثامن عشر وثوَّاره لم يلبثوا أن فطنوا إلى خلفيات هذا النداء، فأسرعوا إلى تفريغه من معناه الديني، وتبنَّوه بلفظ بعد أن داروا به دورة كاملة، ووضعوا له أسباباً موجبة تتلخَّص في أن للفرد حقوقاً طبيعية سابقة لنشوء المجتمع لا يمكن أن يُقبَلَ النقاشُ فيها، وهي: حق الحياة والأمن، والملكية، وحرية التعبير، والعمل، وتكوين الأسرة، والمساواة، وهي جميعها ترزح تحت سلطة الأقوياء وظلمهم. لذلك كان من حقِّ الفرد أن يكافح ضد أي ظلم أو اعتداء وقع عليه أيّاً كان مصدره. وتلك المفردات، بمقدار ما هي حقوق للفرد، واجبات على الدولة التي هي في الأصل مفوَّضة من الشعب لإدارة شؤون أفراده وحماية حقوقهم. وهذا التفويض يسقط حكماً إن هي أهملت هذا الواجب، أو تنكّرت له أو اعتدت عليه.

إن حقوق الإنسان هي ذاتها في كل مكان. وفي كل زمان، ولكنها كانت تصادر، كلاً أو جزءاً، في بعض الظروف، لمصلحة فرد أو أفراد أو جماعة. لذلك يمكن القول: إن مفرداتها التي جاءت في وثائق الغرب، لم تبتكرها تلك الوثائق بل هي موجودة منذ أن وجد الإنسان. والاختلاف، في النظرة إليها بين الغرب والإسلام، انحصر في الوسائل

الكفيلة بصيانتها وحفظها من الاختراق. وما دمنا قد تتبَّعنا مسيرتها التاريخية في الغرب، ينبغي أن نتعرف إلى تاريخها في الإسلام.

إنَّ أيَّ مؤرخ لتلك الحقوق لن يكون منصفاً إن أغفل، أو تجاهل، «وثيقة المدينة» التي وضعها النبيُّ (ص) حينما نزل في يثرب مهاجراً من مكة. فتلك الوثيقة تعدّ أوّل دستور جمع الناس جمعاً سياسياً، على أساس المواطنيَّة من دون تفريق في «الجنس» أو «الدين» أو «اللغة» أو «اللون»؛ إذ جاء فيها:

«بسم الله الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمَّد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين، من قريش وأهل يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم: أنهم أمَّة واحدة من دون الناس، وأن يشرب حرام وجوفها لأهل هذه الصحيفة، وأنه ما اكن بين أهل هذه الصَّحيفة من حدث أو أمر يخشى فساده، فإن مردَّه إلى الله وإلى محمد رسول الله».

وقد ذكر «محمد حميد الله»، في كتابه «الوثائق السياسية في عهد النبي»، نقلاً عن «تاريخ المدينة» للمطري، أن النبي (ص) أرسل بعض أصحابه ليبنوا أعلاماً على حدود المدينة شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً.

تلك الوثيقة، وما ورد في القرآن، وفي خطب النبي (ص) وبخاصَّةٍ في حجَّة الوداع وما ثبت عن الخلفاؤ الراشدين أدلَّة على أن الفكر الليبرالي الذي أطلقه الفيلسوف الإنكليزي «جون لوك»[1]

---

(1) جون لوك: هو فيلسوف إنكليزي عاش بين 1632 و1704م. بالرغم من دعوته الشديدة إلى فصل الزمني عن الروحي، فإنَّه لم يطلب علمانية الدولة، ولم يتسامح مع الملحدين والكاثوليك. أهم مؤلفاته هو «محاولة في الفهم البشري» الذي انتهج فيه أسلوب البحث الاستباقي عن إمكانيات العقل البشري. وقد عُدَّ هذا الكتاب من أهم المؤلفات في تاريخ الفلسفة. ويُعَدُّ فكر جون لوك، في هذا الكتاب وسواه، من أهم مصادر الإشراق الفكري الفرنسي في القرن الثامن عشر.

والفيلسوف الفرنسي «جان جاك روسّو» في العقج الاجتماعي[1] لم يكن أكثر مما جاء به الإسلام.

فقد تحدَّث هذان المفكران عن حقوق الإنسان، بما كان الإسلام قد طبّقه في الحياة، على نطاق أوسع وبضمانات أخلاقية واجتماعية أشدّ وأمتن. فالحرص على كرامة الإنسان، والمساواة بين أفراد لاجنس البشري، والقدرة على احتواء التعددية في المجتمع الإسلامي، ووضع ضوابط الحرية ووسائل حمايتها، ذلك كله يمثل أبجدية النظام في الإسلام.

ويمكن للباحث أن يلاحظ ما يلي: إن بريطانيا لم تقرر التسامح مع الكاثوليك إلاّ في عام 1829مو ومع اليهود إلاّ في عام 1842م، ومع الملحدين إلاّ في عام 1878م. وأن الجمعيَّة التأسيسية الفرنسية التي أعلنت حقوق الإنسان، في كل مكان، لم تقرر فصل الدِّين عن الدَّولة، بل اكتفت بإبعاد الكنيسة عن السياسة وتحرير كنيسة فرنسا من سلطة البابا. وأن «ڤولتير» ألحّغ على أن تكون الكاثوليكية ديناً رسمياً يجب أن ينتمي إليه جميع المواطنين. وأن روسو، اختتم «العقد الاجتماعي» بضرورة النص على الهوية الدينية للدولة ومعاقبة الخارجين عليه بالإعدام. ويخلص إلى القول:

في حين أنَّ «حقوق الإنسان» طرحت إلى الاستهلاك في العالم الغربي مع هذه العيوب التي تعتورها، فإن الإنسان في الإسلام تمتَّع بأوسع منها. ولم يفرض عليه من القيود إلا القليل، خدمة لصالحه

(1) جان جاك روسّو: ولد في جنيف وعاش بين 1712 ـ 1778م. وقضى أكثر عمره في فرنسا حيث مات فيها. . نشر في عام 1761م، كتاب «جولي أو إيلونيز الجديدة»، وفي نيسان 1762م، نشر كتاب العقد الاجتماعي. وفي أواخر أيار من عام 1726م، نشر كتاب «إميل».

وصالح غيره من أبناء المجتمع. وفي ما يأتي مقارنة مختصرة:

أ ـ إنَّ المساواة، في الإنسانية، هي أوَّل الأولويَّات في النصوص، ففي «القرآن» الكريم و«خطب النبي (ص)» و«سِيَر الراشدين» أمثلة ساطعة على أن التفاضل بين الناس لم يُبن على حسب أو مركز بل بني على التقوى. وهي حق إلهي قرَّره الله للعباد وأوجب على السلطان حمايته.

هذا الحق الذي سبق فيه الإسلام «صيحة روسّو»[1] بعشرة قرون، لم يقتصر السبق فيه على الزمن فحسب، بل سبقهما، في العمق والمساحة. وتفصيل ذلك كالآتي:

ـ صيحة روسّو اكتفت بعرض مأساة الإنسان، في حين أن مبدأ الحرية عند الإسلام هو مبدأ تقريري جاء على شكل قانون أبدي:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[2].

«أيّها الناس، لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أبيض، ولا لأبيض على أحمر، إلا بالتَّقوى» (من خطبة حجة الوداع).

ـ وفي حين أن روسّو طالب بالإعدام لمن يخالف دين الدولة أطلق القرآن الحرية للعقائد كافة، فجاء فيه: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ . . .[3]، ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[4].

---

(1) صيحة روسّو وردت في مقدمة «العقد الاجتماعي»، وهي: «ولد الإنسان حراً وهو في كل مكان مكبل بالأغلال».

(2) سورة الحجرات، الآية: 13.

(3) سورة البقرة، الآية: 256.

(4) سورة الكهف، الآيتان: 28 و29.

وجاء في الوثائق الإسلاميّة: «لنجران وحاشيتها عهد الله وذمة رسول الله في أموالهم وأنفسهم ومقدساتهم. لا يغيَّر أسقف عن أسقفيَّته ولا راهب عن رهبانيَّته، ولا يحجرون ولا يعشرون ولا يطأ أرضهم جيش» (من وثيقة العهد مع نصارى نجران).

ـ وإن كان كلٌّ من ڤولتير وروسّو أوجب حماية الكاثوليكيةو بوصفها ديناً رسمياً لا يقبل التعدُّد في المجتمع، نصّ القرآن على أن الجدل مع أهل الكتاب ينبغي أن يكون بالحسنى، بعيداً عن العنف والفوقية ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾[1].

ب ـ وفي الحدود التي يجب على السلطة ألاَّ تتعدَّاها، نجد الاختلاف الكبير بين الإسلام والغرب.

ـ فأبو بكر (رهـ) قال: أيُّها الناس، وُلِّيت عليكم، ولست بخيركم، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإن عصيته، فلا طاعة لي عليكم». وعمر (رهـ) كان يقول: «أيها النَّاس من رأى فيَّ اعوجاجاً فليقوِّمه».

أمّا امبراطور ألمانيا، في سنة 1897، أي بعد مئة عام على وثيقة الثورة الفرنسية، فكان يعلن للشعب: «إنني مفوض من الله، لذلك أرفض مراقبة أحدٍمن مخلوقات الله».

جـ ـ وفي حين أصرَّ فلاسفة الثورة على عدم التَّعدُّدية في المجتمع، كان المجتمع الإسلامي يضم مختلف الطوائف التي حظيت جميعها بالحقوق التي حظيت بها الفئة المسلمة، حتى إن عمر بن عبد العزيز (رهـ) كتب إلى ولاته في جميع الأمصار، لحماية الحرية الدينية في الكنيس والكنيسة وبيت النار. وكان يزور الأديرة والمعابد، ويردِّد على الدَّوام كلمته المشهورة: «إن الله بعث محمداً هادياً لا جابياً».

---

(1) سورة النحل، الآية: 125.

د - أمَّا حرية التعبير، من الناحية العلمية، حرية مراقبة تصرفات المسؤول التي يُقابلها ويُوازيها قبول المسؤول لمبدأ المراقبة، فلن يجد المدقِّق في تاريخ الأمم فوق ما رآه وسمعه من الخليفة الأول الذي خاطب الناس قائلاً: «أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لي عليكم». أو ارتياح الخليفة الثاني، لجرأة ذلك الأعرابي الذي خاطبه بجهارة: «والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقوَّمناه بحدِّ سيوفنا».

هـ - والإسرة التي لم تعرف طعم الاستقرار في الغرب، حتى الآن، أضفى عليها الإسلام ثوب القداسة؛ إذ اعتبرها آية من آيات الله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾ [الروم: 21].

وحضَّ على التراحم بين الأبناء والآباء بصيغةٍ لم يعرف لها التاريخ مثيلاً حتى الآن. ففي سورة لقمان، أوجب الشكر للوالدين، بعد الشكر لله ومعه، على نعمة الحياة والتَّربية: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُۥ وَهْنًا عَلَىٰ وَهْنٍ وَفِصَٰلُهُۥ فِى عَامَيْنِ أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ [لقمان: 14]، وفي سورة الإسراء، أوجب على الابن مراعاة الأبوين، واحتمال الأذى والذل منهما أو بسببهما. فذلك يعتبره الله رحمه وتراحماً منه. ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿23﴾ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ [الإسراء: 23 و24].

و - العمل الذي عدّه الإسلام واجباً دينياً، حضَّ عليه، مثلما حضَّ على الفرائض ولم يقدم، من الواجبات عليه، غير الصلاة: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة: 10].

وفي الحديث: «ما أكل أحدُكُم طعاماً خيراً من عمل يده».

وفي أقوال الإمام علي (ع): «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

ز ـ أمَّا الظُّلم فقد كافحه الإسلام أينما كان، ومن أي جانب صدر. وجعل محاربته واجباًدينياً على الحاكم، والتصدي له حقاً دينياً للمظلوم كما اعتبره كفراً صريحاً وتوعد الظالمين بالعذاب الأليم:

﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا عَمَّا يَعْمَلُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [إبراهيم: 42].

﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: 10].

وقال الإمام علي (ع): «ما جاع فقير إلا بما مُتِّع به غني، وما رأيت نعمة موفورة إلا وإلى جانبها حقٌّ مضيَّع». وكان قد بلغه أن أحد عماله يعبث بالأموال العامة، ويحوّل بعضها إلى مصلحته، فكتب إليه: «فاتَّق الله، واردد إلى هؤلاء القوم أموالهم، فإنك إن لم تفعل، ثم مكَّنني الله منك، لأُعْذَرَنَّ إلى الله فيك. والله لو أن الحسن والحسين فعلاً مثل الذي فعلت ما كان لهما عندي هوادة ولا ظفرا مني بإرادة حتى آخذ الحق منهما وأزيل الباطل من مظلمتهما».

ح ـ ولم يضاهِ العمل في الإسلام غير العلم. فقد اعتبر السعي إليه فريضة مهما بعدت مواطنه. ومنزله العلماء في القران جاءت بعد الملائكة: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾[آل عمران: 18] ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ [فاطر: 23]. وفي الحديث: «تفكير سَاعةٍ واحدة خير من عبادة سنة»، «اطلبوا العلم ولو في الصين.

وعن الإمام علي (ع): «قيمة كل امرئ ما يحسنه، وأقلُّ الناس قيمة أقلُّهم علماً».

تلك الفقرات الثماني، قدَّمتها أمثلة، وحمَّلتها غايتين:

الأول: لتقديم الدليل على أن ما جاء في «ليبرالية ـ لوك» و«فلسفة روسّو» و«وثيقتي حقوق الإنسان» وهو ما يزداد به الغرب زهواً، إنما كان نقلات إنسانية حضارية سبقها الإسلام بقرون عديدة، حينما جعل من حقوق الإنسان خبز الحياة اليومي، وقرَّر أنها تسير موازية لواجب الدولة بحمايتها.

ولم يكن السَّبق زمانياً فحسب، بل إنه سبق في حجم الحقوق ومساحتها حيث شملت في الإسلام جميع نواحي الحياة الخاصة ونواحي الحياة الاجتماعية.

الثانية، لكي أثبت أن أمَّتنا لن تأخذ دورها الحضاري، بالتقليد الحرفي للغرب، والاحتباء تحت موائده الدستورية والقانونية بل يتم لها ذلك بأمور منها:

ـ التَّحديث جيِّداً في ما آلت إليه حالنا.

ـ والبحث عن العلاج الذي يتَّفق مع خصائصنا، مبتدئين بالتُّراث الذي نجد فيه كيف تحول «التَّفتُّت إلى وحدة» و«الجهل إلى علم» و«التبعية إلى أمة حضارية ظلت تضخ أنوار المعارف إلى أبناء الإنسانية ثمانية قرون».

ـ وما دام أنَّ أمَّتنا عرفت حقوق الإنسان ونشرتها في العالم الإسلامي وسواه قبل أن يعرف العالم شيئاً من هذه الحقوق، فإن الالتفات عن هذا التاريخ والافتتان بما أخذه الغرب منه وعنه، وهو من باب «العبث والاستهتار بالتاريخ وبالذات».

وإذ يقولون: إن فكرة العقد الاجتماعي هي من إبداعهم، ليس لها قبلهم سابقة. نستطيع أن نقول: بما أن فكرة العقد تقوم على افتراض

وجود اتفاق ضمني تلتزم الدولة فيه، بوصفها الفريق الأول، بتأمين حق الحياة والحرة للفرد الذي هو الفريق الثاني. ويلتزم الفرد في المقابل بإطاعة القوانين والأنظمة، فإنَّ البيعة التي عرفها الإسلام، قبل أربعة عشر قرناً، دون سابقة لها في تاريخ الأمم، هي ـ كما قال السنهوري ـ: «عقدٌ مستوفٍ لأركانه»: «مبناه الرضا» و«أطرافه الإمام والأمة». و«موضوعه توكلي الإمام ونيابته عن الأمة في تصريف أمورها»، كذلك قال ابن خلدون قبل السنهوي بأكثر من ستة قرون في مقدمته:

«وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده، جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري». هنا ملاحظة لا بد من لفت النظر إليها، وهي: الرجاء ألا يحتمل كلامي على أنه دعوة إلى إحياء النظم السابقة، إحياءً حرفياً، بعد مرور هذا الزمن، وبعد تراكم هذه المستجدات في حياتنا، ولكنني ـ وأبواب القرن القادم تفتحت على مصاريعها، وهي لن تستقبل بالتكريم، غير من تحصَّن بالأخلاق وتسلَّح بالعلم ـ أردت أن أنبِّه إلى ضرورة عدم نبذ التراث، وعدم الأخذ بحرفيته في وقت واحد. والاستعاضة عمّا تقدم بإحياء صوره، لكي يكون حافزاً، وعمقاً استراتيجياً، لفكرنا وخصائصنا في معركتنا الحضارية القادمة.

والآن، هل تستيطع الحقوق التي أقرَّها الإسلام أن تتعايش مع ثوابت العصر الحديث أو أنها تحتاج إلى تبديل أو تعديل؟

إن ما وصفه السؤال بـ «ثوابت العصر الحديث» هو مجموعة النظم الدينية والأخلاقية التي تعتمدها المجتمعات الغربية أساساً للحياة، كما تعدُّها رسالة اجتماعية تكلَّفت بنشرها بين الأمم.

ومع أن تقويم مدى ما استطاعت امتصاصه تلك النظم من مشكلات المواطن الغربي هو من اختصاص ذلك المواطن ومن مصلحته الذاتية،

فإننا، في المطلق، نرفض أن تكون النُّظم المذكورة «ثوابت» بالنسبة إلينا.

نحن نؤمن بأن الله خلق الإنسان وأودع فيه حاجته إلى التطور وقدرته على التأقلم مع ظروف الحياة المتحرِّكة إلى الأمام دوماً.

ومنذ أن خلق الله البشر، أمما وشعوباً، خلق في كل أمةٍ خصائص لا يشاركها فيها سواها. وبالتالي لا تستطيع أية أمة أن تتطور بخصائص أمة أخرى وأن تحذو خطاها حذواً دقيقاً.

هذه الحقيقة، التي هي ناموس كوني، يريد الغرب شطبها من حياة الشعوب وإلزامها بالتزام نهجه.

فهو لم يكفه أن استلم قيادة المادة، من مكتشفات ومخترعات، بل تطلَّعت عيناه إلى القيم والأخلاق لكي يفرض ما عنده على الشعوب، معتبراً أن غير ما لديه هو تخلف وظلام، مهما كان مصدره، جاهلاً أو متجاهلاً أن ما يصحُّ غرسه في تربة قد لا يصحُّ في تربةٍ أخرى.

وبعد، كيف ينظر الغرب إلينا؟ وكيف يتعامل معنا؟ وبأي ميزان يقوِّمنا؟ وتلك المائدة التي يقدِّمها إلينا طافحة بالهدى والإرشاد المادي والأدبي هل خلت أصنافها من الاحتيال والاستغلال، وقُدِّمَتْ خالصةً لوجه الإنسانية والحضارة.

إن أبلغ الأجوبة وأعمقها، وأبعدها في فهم نوايا الغرب، وجدتُها في فقرة من خطاب، كان قد وجّهه واحد من قادة شعوب العالم الثالث إلى طلاب المدارس الدينية، وجاء فيها:

«إذا لم تلتفتوا إلى السياسات التي يسوِّقُها الإمبرياليون، وظللتم عند فكرة: أن الإسلام ليس أكثر من الموضوعات القليلة التي تدرسونها ولا تتجاوزونها، فإن الإمبرياليين سيتركونكم وشأنكم، أقيموا الصلاة ما

شئتم. إنَّ الذي يريدونه هو بترولكم، لا شيء يقلقهم في صلواتكم وأدعيتكم، إنهم يريدون معادننا ويردون تحويل بلدنا إلى سوق لبضعائعم. ولهذا السبب تقوم الحكومات العملية التي نصَّبوها بمنعنا من التّغصنيع ولا تنشئ عوضاً عن ذلك إلا مصانع تجميع وصناعات معتمدة على العون الخارجي».

هذا القول الواضح، العميق الثورية، لم يصدر عن قائد الثورة الكوبية، ولا عن قائد الفاتح من أيلول، ولا عن قائد الثالث والعشرين من تموز، بل صدر عن قائد إسلامي معمَّم، هو آية الله الخميني.

لقد تكلَّم هذا القائد الفقيه العالم بألسنة مئات الملايين التي يتشكَّل منها ما سموه بـ «العالم الثالث»، فنقل بعباراته الواضحة حقيقة نوايا الغرب تجاهنا وأسلوبه في التعامل معنا.

أسلوب ينطلق من مصالحه ليصبَّ في مصالحه.

فالاستعمار يريد من الشعوب الإسلامية أن تبقى ملتصقة بمواقعها السلفيَّة الحَرْفِيَّة، التي لم تعد قادرة على المشاركة في صنع أحداث الحياة، ويلقي بكل قواه ووسائله لكي تبقى في حالة التجمد والشلل، لتستمر الوصاية من جانبه ونقصان الأهلية من جانبنا.

لذلك نراه يدعم، بالمال والسلاح والإعلام، جميع الحركات الرجعية التي تعود بالإسلام إلى الوراء مئات السنين. ويدفعها دفعاً على دروس التخلف، ويستحسن بالتَّصفيق والتأييد حمّامات الدم التي تدفقت في البلدان الإسلامية باسم الدين، والدين بريء منها.

الإسلام دينٌ عالمي، ما زال منذ أربعة عشر قرناً يعيش في مجتمعات وحضارات وثقافات مختلفة ومتنوعة، بل وبعضها يتعارض

مع بعضها الآخر، ولا يزال حتى الآن يملأ رؤوس أكثر من مليار من البشر اختلفت لغاتهم وأجناسهم وألوانهم وأنسابهم وثقافاتهم وأصول الحكم عندهم.

وفي هذا دليل قاطع على مرونته وقدرته على الحركة مع الحياة، وجواب حاسم على أنه يستطيع أن يعيش متطلبات العصر الحديث وتكاليفه، من دون أن يهجر أخلاقياته هجراناً مطلقاً.

بل وأكثر من ذلك، فهو يستطيع أن يحقق فضائل العلمانية كافة ـ دون هجران مثله ـ وفي طليعة تلك الفضائل ديموقراطية الحكم واحترام حقوق الإنسان. لأنها في مجملها ـ تعبّر عن احترام الإنسان وتكريمه، وهي الغاية التي اعتبرها الإسلام من حقوق العباد التي بها يقوَّم صدق العلاقة مع الله. وكل مجتمع يخلو من هذه الفضائل، أو يتنكَّر لها، هو مجتمع مرفوض من الإسلام رفضاً قاطعاً.

ثمَّة أمرٌ هامٌ يجب عدم إغفاله، وهو: إن العلمانية، بصورها المتعدِّدة، لا تُستنسخ من بلدٍ إلى بلد مثلما صار استنساخ «دوللّي»، أي أنّها لا تطبَّق في جميع البلدان، وفق ثوابت واحدة من القوانين والأنظمة، فلم يسبق أن كانت أسلوباً واحداً، وهِي لن تكون كذلك، لأنها ـ كأية نظرية فلسفية أو اجتماعية ـ حينما تنتقل من مكان إلى مكان وتتحرك من زمان إلى زمان يختلف وضعها الثاني عن وضعها الأوَّل في الشكل والمضمون. وهي على الدوام، تطرد مُعاكِسها الاجتماعي القائم والذي يكون قد تكوَّن من تراكمات اجتماعية تختلف من بلد إلى آخر. أما ملامحها الأساسية فتكادُ تكون متشابهة.

ـ تقوم مبدئياً على فكرة استيعاب الجميع في إطار المواطنية من دون تمييز أو انحياز، بينما كانت مصلحة الفئة، أو الطبقة، هي الوجه البارز المتحكم في المعاكس الاجتماعي.

ـ وفي الأنظمة الحديثة التحديث، ذات التجربة المحدودة، تتخذ العلمانية ذاتية الدولة، التي تمثل في الغالب فئة أو طبقة مخصوصة، فتفرج عن بعض حقوق الإنسان المتعلِّقة في مجال العبادات والملكية وغيرها، بالمقدار الذي لا يهدد امتيازاتها، ولا يؤدي إلى زعزعة يدها عن الزِّمام.

في حين أن الأنظمة العلمانية، ذات الصلة الوثيقة بحقوق الإنسان، تنهج نهج التعددية المحمية من النظام، في الدين والتعليم والأسرة والتعبير وسواها.

ـ ثم ـ وهذا مهم ـ : في الأنظمة الحديثة التحديث تمر محدلة الحكم على جسد المجتمع لتلغي منه جميع تضاريس المعارضة، راسمة للتجانس صورة تتفق مع دولاب المحدلة العريض الثقيل.

هنا ـ بكل أسف ـ لا بد من الإشارة إلى أن إخماد المعارضة يُشكِّل هدفاً أساسياً حتى في البلدان الحديثة جداً. والاختلاف يكون بأسلوب التصرف.

ففي الأنظمة الأولى التي غالباً ما يكون استلامها للقيادة بالقوة يظل الهدف الماثل دوماً، هو إقصاء المعارضة، بالوسائل المناسبة المتنوعة، وذلك لكي يبقى النظام مطمئناً من حدوث التشقّقات في الهرم السلطوي.

وفي النظام الحديث جداً تختفي الأسماء لكي يتم التصرف لصالح نظرية اجتماعية أو اقتصادية، فتتخذ جميع الإجراءات القانونية والتنظيمية لمنع أية فكر أو نظرية معاكسة من الحياة في المجتمع.

وللمثال، فقط، أسوق تحليلاً عما يجري في البلدان التي تقول عن نفسها إنها أعرق البلدان في الديموقراطية والحرية واحترام حقوق الإنسان.

ـ أباحت الأنظمة الغربية حرية التعبير، من دون قيد أو مراقبة، ولكنها لم تتخذ أية وسيلة لتكفل تلك الحرية وممارستها من قبل أصحاب الحق فيها. كما أنها بالمقابل منحت وسائل الإعلام المقروءة منها والمسموعة والمرئيَّة حرية مطلقة في نشر ما تشاء والامتناع عن نشر ما تشاء.

وبما أن جميع وسائل الإعلام مرتبطة ببيوت المال الكبرى، إما مباشرة أو بالواسطة، وهي إما مملوكة لتلك البيوت أو مموَّلة منها. وبما أن بيوت المال لا يهمها غير مصلحتها، لذلك لن تنشر، ولن تسمح بنشر، أي شيء يمس مصالحها السياسية أو الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة، وبذلك: تقوم ثنائية لا مجال إلى إلغائها أو فرض المصالحة بينها:

«أنت حر في التعبير عن رأيك، حول السياسة الداخلية والخارجية وحول الاقتصاد والإعلام وتصرُّف المسؤولين وسيطرة رأس المال. ووسائل الإعلام المملوكة جميعها من بيوت المال، حرة في أن تنشر آراءك ولا تنشرها. وهي ـ دوماً ـ لا تنشر ما يضر بمصلحتها السياسية والاقتصادية. وهي في تصرفها تسير تحت مظلة النظام الحر».

وبالتالي، يبقى تعبيرك مسجوناً لا يتجاوز شخصك، ويبقى النص على «عموم حرية التعبير» عبثاً لفظياً، ليس له غطاء تنفيذي.

ـ كذلك تنص أنظمة الغرب، الشديد التحديث، على حرية العمل. وما على العامل إلا أن يقرأ ويفرح لأن النصوص سمحت له بأن يختار بحرية: «أن يعمل» و«أن لا يعمل». ولكن المفاجأة تذهله، وهو يقرأ الصفحة الثانية من تلك الأنظمة التي منحت الحرية الكاملة لصاحب العمل في الاستخدام ورفضه من دون مراقبة أو محاسبة.

لذلك تقوم الثنائية المتعارضة من جديد. العامل محتاج إلى العمل

اليومي، لأن عمله مصدر رزقه الوحيد، ورب العمل لا يستخدمه إلا ضمن شروط تحقق له أقصى الربح لقاء أدنى الأجور، فلا تلبث الكفَّة أن تميل لصالح رب العمل، حيث يتنازل العامل عما يملكه من الحرية، تحت ضغط الحاجة التي سحقته، فيرضى بالشروط المذلة التي يفرضها التعاقد.

وبذلك تبقى «حرية العمل» مثل سواها، «حشيشاً فكرياً لا يُسمن ولا يغني من جوع».

ومثلما أفرغ رأس المال «حرية التعبير» و«حرية العمل» من مضمونهما واستدار بهما دورة كاملة، كذلك فعل ويفعل في جميع الحقوق الأخرى. هذه الديموقراطية هي كلام مرسل، عاجز عن أن يثبت وجوده في الواقع.

طبعاً لن نستطيع أن ننسى أن أنظمة الحكم الغربية هي أنظمة القوانين والمؤسسات ومجالس التشريع والصحف والأحزاب السياسية والقيادات الفكرية التي تهب من كل صوب.

ونحن في ما قدَّمناه، لا ندافع عن الضَّياع الحضاري الذي يكتنف أمَّتنا، ولا نسعى إلى تفضيله بحرفيته الواقعية على أنظمة القانون والمؤسسات.

ولكننا سقنا الأمثلة لكي نسوِّغ بها الدعوة إلى عدم الافتتان بالأنظمة الغربية، إلى عدم الافتتان بالأنظمة الغربية، وإلى أن استنساخنا صورة عنها لن يحقق لنا ما نصبو إليه من تقدم.

بقي أن نبحث، بشيء من التعمق عن أسباب الأخدود الفاصل بين النصوص الديموقراطية وبين عدم تنفيذها.

سوف نحاول، في ما يأتي، أن نقف على الأسباب مؤكدين سلفاً أنه

اجتهاد قد تعترضه اجتهادات. وقد تحمل من الصواب أكثر مما تحمله هذه. ومع ذلك فإن في تعدد وجوه الاجتهاد مصلحة حقيقية للفكر.

قامت ديموقراطية الغرب على الأفكار التي كان قد طرحها الدكتور «مارتن لوثر» بين الناس في أوائل القرن السادس عشر.

لقد بحث هذا الراهب طويلاً في ما تركه السيد المسيح والآباء الأجلاء من بعده، فلم يجد في جميع ذلك ما يسوِّغ تسلط الكنيسة على نفوس الناس وأموالهم.

كانت دوافعه الأولى إبعاد الكنيسة عن الحياة السياسية، متذرِّعاً عن يقين بأن مملكة الله ليست من هذا العالم، والحرية التي دعا إليها المسيح هي حرية الروح من أغلال الدنيا ومفاتنها، والخلوص الكامل لله. لذلك قال قولته الشهيرة: «اتركوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله».

وبمقتضاها ينبغي لمن يريد الخلاص أن يحمل صليبه، ويترك الدنيا لأبنائها، فذلك وحده يحق له نعمة الدخول إلى الحياة الأبدية وملكوت الله مع الابن والقديسين.

هذه الأفكار انتشرت بين الناس انتشاراً سريعاً وبخاصة بين البرجوازيين الذين كانوا ينوؤون تحت ثقل طلبات الكنيسة التي لا تنتهي، فسرعان ما دفعوا أفكار لوثر فوق الرؤوس، واعتمدوا عليها في قيادة الحكم والعلم والاقتصاد، من دون أن يقابلوا من اللوثرية بأي اعتراض.

فالديموقراطية الغربية، أي العلمانية التي قامت، كما زعموا، على فهم عميق لمقالة السيد المسيح، التي قضت بإقصاء الدين عن حركة الحياة، لم تعمل (على إيجابية الإقصاء) على إيجاد غطاء أخلاقي ينبعث من النفس مكتفية بإقامة سياجٍ من القوانين والأنظمة لحماية الديموقراطية المادية الجديدة.

أما تلك الأنظمة فلم تكن محصَّنة بما يكفي، فلا تزال الحوادث تثبت، في كل يوم، أنها قابلة للاختراق من أصحاب الذكاء الاحتيالي الذين هم على يقين عقائدي أن اختراقهم هذا لا يمس قواعد الدين والإيمان، لأن المسيح قسم التركة قسمة نهائية ففصَلَ بموجبها بين ما لله وما للإنسان، من دون طغيان من أحدهما على الآخر.

فخلوُّ هذه الديموقراطية من الرَّادع الديني جعلنا تفتقر إلى عنصر القناعة الذي كان يتركَّز في الصدور قبل أن يطرد منها. وبالتالي جعلها تستعيض عن الرادع الأخلاقي بالرادع القانوني.

نعود، بعد هذا، لنلقي نظرة على الرصيف الثاني، حيث يقف فَهْمُ الإسلام للديموقراطية ـ لنجد الثابتة التالية:

إن الحرِّيات التي مارسها الفرد في النظام المذكور: حرية الاعتقاد، والتعبير والعمل، والملكية، والعلم، والأسرة، والمساواة في الإنسانية، وغيرها قامت على نصوص إلهية قاطعة في الدلالة على أنها حق إلهي للإنسان الذي كرمه الله، وواجب ديني على الدولة. فالمطالبة بها من قبل صاحبها عمل أخلاقي. وكلٌّ من منحها وحمايتها عمل أخلاقي أيضاً، وكلاهما يجد الأساس الثابت في الكتاب والسنّة.

لذلك يمكن القول: قامت فلسفة الديموقراطية في الإسلام على أوامر إلهية بتوفير الأمن والسعادة للمواطن أيًّا كان موقعه الاجتماعي وجنسه ولونه ولغته، وهي فلسفة مورست عملياً في حكومة المدينة والراشدين. ولم يمنعها من أخذ أبعادها الكاملة أنَّ المجتمع الذي طرحت فيه كان مجتمعاً قبلياً، تمزقه الخلافات والأحقاد والغزو والثأر. وقد استطاعت أن تنجب العظماء، على مستوى العلم والحكم والزهد والأخلاق ولن يضير البحث تذكير القارئ بما قاله رسول قيصر الروم إلى عمر حينما وجده نائماً على الرمال من دون اي سقف يقيه حرارة الشمس

المحرقة، وقد وضع الدُّرَّة تحت رأسه والعرق يتصبب من جبينه: «عدلت يا عمر، فأمنت فنمت، وملكنا جار فامتنع النوم عن عينيه».

وعلى المستوى الشعبي، حيث لا شيء يعوق تفتح المواهب ونمو الشخصية، عرف التاريخ الكثيرين من تلك النجوم التي ظلت تسطع قروناً عديدة، وروي الكثير عن ذلك الكثير، وما على طالب المزيد إلا أن يعود إلى المدونات الموثوقة ليقرأ فيها صور التفوق الذي أذهل العالم وملك عليه أنفاسه.

لذلك، استنكرنا مع المستنكرين أن نلبس رداءً مستنسخاً، ورفضنا مع الرافضين إضرار الغرب علينا أن نكون الصدى لصوته والظل لأنظمته، فأنظمته أفرزتها ظروفه الاجتماعية التي قضت بأن تكون النُّظُم على مقاساته الاجتماعية والأخلاقية طولاً وعرضاً، وهي مقاسات تختلف عن مقاساتنا اختلافاً جذرياً، ما جعل عملية الاستنساخ محكوماً عليها بالفشل.

وإننا، في ختام هذه الفقرة، نشد انتباه القارئ إلى صورتين:

الأولى: هي صورة محزنة لما يجري في الجزائر وفي أفغانستان وغيرهما من الدول الإسلامية، ترسمها وتعيد رسمها، في كل يوم، بمداد من دماء الأبرياء، جماعةٌ فهمت أوامر الدين ونواهيه فهماً خاطئاً، فقادها الخطأ إلى الارتكاب الذي وصف بها إلى مواضع الكفر.

الثانية: هي ما جرى ويجري في إيرلندة، حيث بلغ العنف الدموي بين البروتستانت والكاثوليك إلى نقطة اللارجوع.

كذلك ما جرى ويجري في «كوسوفو»، وما جرى ويجري في البوسنة، من القتل والتدمير والتهجير واغتيال الحقوق الإنسانية الأساسية اغتيالاً ينتمي إلى أخلاق الوحوش.

ففي الصورتين:

ـ تماثل في ارتكاب العنف اللامحدود، الذي تمرَّد على جميع الرَّوادع الأخلاقية من دينية ومدنية.

ـ وتعارض في المفاهيم التبريرية:

ففي الأولى، فقد الرادع الأخلاقي، لأن منابعه الإيمانية جفت، بعد أن صار تحديد الحلال والحرام أو المسموح به والممنوع من مهمات القوانين البشرية.

وفي الثانية، تورَّمت المشاعر الدينية، على طريقة التكاثر السرطاني، ملتهمة جميع العواطف الإنسانية الأخرى، فلم يعد من فرق في المحصّلة الأخلاقي بين الأولى والثانية.

الفصل الرابع

حوارات شاملة في حقوق الإنسان

1. العلاقة المتبادلة بين الفقه وحقوق الإنسان
2. حقوق الإنسان . . إشكاليات المفهوم وصعوبات التطبيق

العلاقة المتبادلة بين الفقه وحقوق الإنسان

قضايا المرأة المسلمة نموذجاً

حوار مع السيد محمد البجنوردي(*)

■ **إذا شئنا الانطلاق من إطار فكرنا الإسلامي، فإلى أيّ مدى يمكننا أن نقبل بالمبادئ العالميّة لحقوق الإنسان، بلحاظ أنَّ الإنسان هو الذي شرّع هذه الحقوق، مع أنّنا نؤمن بأنَّ الحقوق في الإسلام تُشرّع من قِبل اللّه سبحانه؟**

السيد البجنوردي: ليس ثَمَّ مسوّغ أساساً لزجّ مسألة الأديان في نطاق حقوق الإنسان. فالحقوق التَّشريعيَّة (وهي الحقوق التي جعلها اللّه سبحانه) تعود في جذورها إلى الحقوق الطَّبيعيَّة. وبتعبير آخر، إن التشريع تابع للتكريم، فإذا ما تفحّصنا «الحقوق الوضعيّة» (التي تُشرَّع من قِبل الإنسان) وتقصّينا مناشئها وحلّلنا أصولها، فسنعثر على جذورها في الفطرة وفي الحقوق الطَّبيعيَّة. على هذا، نحن نعتقد بأنَّ الفطرة هي مُنْبَثَق العقل العملي الذي يتمثّل مداه في دائرة ما «ينبغي» فعله وما «لا ينبغي» (دائرة الأوامر والنواهي)؛ أي أنَّ هذا العقل ينشأ من الفطرة. ففي أحكام العقل العملي، عندما تتّفق كلمة جميع عقلاء العالَم على موضوعات موحّدة، وأنّها من «ما ينبغي»، وعندما تجتمع كلمتهم على

(*) ترجمة وإعداد: جواد علي كسّار.

موضوعات أخرى، وأنها من «ما لا ينبغي»، وذلك بغضّ النَّظر عن الأديان والمذاهب المتنوّعة، وبعيداً عن الأعراف والعادات والثقافات المختلفة؛ فإنَّ الحصيلة الناشئة عن هذا الإجماع الإنساني والتوافق العقلائي والمتمثّلة في أحكام العقل العملي؛ لا تكون معلولة حينئذ للأديان والسنن والأعراف والاتجاهات والثقافات، بل هي معلولة للفطرة التي أودعها اللَّه سبحانه في الإنسان. والحقوق التَّشريعيَّة بهذه المثابة تتأسّس على الحقوق الطَّبيعيَّة والفطريَّة هذه، وهي منبثقة عنها وتابعة لها.

والميزة التي تبرز عند مقارنة نظام الحقوق الإسلاميَّة بالنظم الحقوقية الأخرى، إنَّما تتمثّل في ما نؤمن به من أن اللَّه هو المشرّع، في حين أنَّ البشر هم مصدر التشريع في بقية النُظُم. فرؤية الإنسان ناقصة، ومن ثمَّ ليس بمقدوره أن يمدّ بصره باتجاه الحوادث التي تقع في المستقبل، وبذلك فهو يسنّ القوانين لما يواجهه من موضوعات في الحاضر دون المستقبل. ولكن لما كان اللَّه سبحانه يحظى بالعلم الحضوري بالأشياء؛ بحيث لا يعزب عن علمه شيء، بل كلّ شيء مشهود عنده، وما دام هو سبحانه علّة العلل، فستأخذ التشريعات والقوانين التي يسنّها جميع المراحل بنظر الاعتبار، وتشمل الأزمنة والأمكنة كافّة.

على سبيل المثال يلاحظ أنَّ القوانين في النِّظام القضائي الإنكليزي وفي بعض البلدان الأخرى، تقوم على أساس العرف والعادة والموروث القضائي. فالبناء الأصلي للقانون في النِّظام الحقوقي الإنكليزي، يرتكز على العقل، بمعنى أنّهم يسعون وراء حكم العقل. ولك أن تلاحظ أنَّ جميع السياسات القضائية عرضة للتَّغيير في هذا النِّظام. فهم يعرضون لنظريَّة، ثمَّ تتكامل أكثر؛ ولذا: يقال إن هٰذه الحقوق تتكامل تدريجياً بواسطة ما يدركه العقل. والحقوقيُّون الإنكليز أنفسهم يؤمنون بأنَّ هذا المنحى يتجه نحو الكمال العقلي، وبذا فهو قابل للتَّغيير.

أمّا نظامنا الحقوقي، فهو لا يستند إلى العرف والعادة. قوانيننا منبثقة من مصادر الوحي، وهي مستمدّة من اللَّه -سبحانه- بوصفه مشرِّعاً ومحيطاً بكلّ شيء علماً، ومن ثمَّ فإنَّ مثل هذه التشريعات غير قابلة للتَّغيير.

عندما نصل إلى دائرة صلاحيات العقلاء نجد الإسلام قد عَهِد بمجموعة من المسائل إلى العقلاء، وأمر باتباع ما يقرونه على هذا الصعيد. فعندما ننظر إلى كثير من المعاملات لا نجد أن الإسلام قد جاء بشيء جديد في هذا المضمار، بل أمضى سيرة العقلاء وما راج بينهم. فعند النَّظر إلى البيع والإجارة والعقود والمواثيق والاتّفاقيات نجد أنَّ الإسلام يمضي ما يقرّه العقلاء والعرف في هذا المجال، فما يتوافق العقلاء والعرف على أنَّه بيع وإجارة وعقد يقرّه الإسلام ويمضيه.

على هذا هناك مجموعة من القضايا يعهد بها الإسلام إلى حكم العقل، وثَمَّة مجموعة أخرى ينهض بتقريرها والتأسيس لها مباشرة. يتبيّن على ضوء هذه المقدّمات، أنّه إذا كانت حقوق الإنسان قد ارتكزت إلى أحكام عقلائية؛ أي الأحكام التي اتّفق عليها عقلاء العالَم، أو أحكام العقل العملي وما يفرزه من مقرّرات في صيغة ما «ينبغي» فعله وما «لا ينبغي»؛ فمن المتيقّن أن الإسلام يقبل تلك الحقوق ومعه جميع الأديان الإلهيّة. ومردّ ذلك إلى أن العقل العملي ـ كما أسلفنا ـ ينشأ من الفطرة ويَستَمدّ منها، والفطرة هي تعبير عن حقيقة واحدة في الإنسانيَّة جمعاء.

أمّا القوانين التي يؤسّس لها الإسلام نفسه، فهي برأينا لا تقبل التغيير. والحاصل أن الإسلام لا يتبنّى في الموضوعات التي لها بُعد عام أيّ موقف تمييزي مطلقاً، بإزاء حقوق الإنسان ومسألة التَّساوي بين أفراد النَّوع الإنساني بما في ذلك المرأة والرجل. لكن ثمَّ مبادئ تبنّاها الإسلام تضع في بعض المواقع حقوقاً خاصّة للمرأة كما للرجل، ما لا يمكن إدراجه في نطاق التمييز بين المرأة والرجل. على سبيل المثال: أسّس

الإسلام لمبدأ يفيد أن نفقة المرأة هي حقّ واجب على الرجل؛ إذ يجب على الرجال، شرعاً، النهوض بنفقات المرأة. ومن الجهة الأخرى، جعل الإسلام حصّة الرجل من الإرث ضعف حصّة المرأة.

هذا الحكم لا يعدّ ضرباً من التمييز وتفضيل الرجل على المرأة، بل يستند إلى مسؤوليَّة الرجل والأعباء الاقتصاديَّة التي ينهض بها، والتي تُعدّ مسؤوليَّة كبيرة، إذا ما قيست بمسؤوليَّة المرأة في هذا المجال. فإذاً، حصة الرجل المضاعفة من الإرث لا تعبّر عن موقف تمييزي لمصلحته ضدّ المرأة، وإنّما هي استجابة لمسؤوليته الاقتصاديَّة والعبء الذي يتحمّله بهذا الشأن؛ ولذلك فإنَّ هذا الموقف التشريعي للإسلام إزاء الرجل لا يعدّ ملاكاً للفضيلة، بل يندرج في نطاق اختصاص بعض الحقوق بالرجل، واختصاص بعضها الآخر بالمرأة. ففي مقابل ذلك نرى أنَّ الإسلام التزم جانب المرأة في بعض الموارد، كما راعى وضعها في مواضع أخرى من دون الرجل. فلو ألقينا مثلاً نظرة على النِّظام الجزائي الإسلامي، لألفينا أنَّ الإسلام التزم في مواضع كثيرة من قوانينه الجزائية موقفاً أشدّ بالنِّسبة إلى الرجل بالمقارنة مع المرأة. والمسألة لا تخضع هنا أيضاً إلى معيار التمييز والتفاضل، لنقول: إنَّ هذا الموقف يُومئ إلى أن المرأة صارت أفضل في هذا الموقع.

■ **يبدو أنّك تلتزم بتعريف خاصّ لمصطلح «التمييز»، غير معناه المذكور في ميثاق حقوق الإنسان؟**

السيد البجنوردي: تدل مفردة «التمييز» على أنّه إذا كان هناك موجودان بمستوى واحد؛ بحيث ليس بينهما أي اختلاف وجودي، ثمَّ منحنا أحدهما امتيازاً بالمقارنة مع الآخر، نكون قد وقعنا بالتمييز.

والآن إذا استثنينا الحقوق المدنيَّة، ثمَّ وجدنا في حالات محدّدة فروقاً بين الرجل والمرأة جاءت تبعاً لأوضاع خاصّة بكلٍّ منهما، فإنَّ هذا الاختلاف لا يُعدّ مصداقاً لمفهوم التمييز، بل هو استجابة للمقتضيات

الوجوديَّة الخاصّة التي ينطوي عليها كلّ من المرأة والرجل. فما دام الرجل يتحمّل العبء الأكبر اقتصادياً، وعليه يقع ثقل المسؤوليَّة في هذا المضمار، فاللَّازم الوجودي لذلك أن تنشأ اختلافات في حصّة الإرث لمصلحته. وفي المقابل نجد أنّ المسؤوليَّة الاقتصاديَّة التي تتحمّلها المرأة أقلّ من الرجل بكثير.

■ **تمتدّ مقولة حقوق الإنسان على منظومة واسعة من المفاهيم والاهتمامات، بيد أننا نبدي حساسية أكبر إزاء الأمور ذات الصلة بالمرأة. وهنا يبرز دور الاجتهاد خاصّة، ويتحمّل الفقه الإسلامي الإمامي مسؤوليَّة أكبر في توفير الحلول لكثير من المعضلات الاجتماعية بحكم تصديه لتجربة في الحكم وتسنّمه مقاليد السُّلطة فيها. ترى هل يستطيع هذا الفقه أن ينهض بمسؤوليته بشأن قضايا المرأة؟ ثمَّ ما هو المدى الذي يستطيع أن يتحرّك ضمنه، خاصّة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنَّ جذر بعض الأحكام المتعلّقة بالمرأة يعود إلى «ما اشتهر بين الفقهاء»، ولا أصل له في النَّص القرآني، ما يعطي الفرصة لاستئناف النَّظر فيه؟**

السيد البجنوردي: من الخطأ أن ننظر إلى كلّ ما ورد في الفقه، على أنَّه تعبير عن الإسلام. فالأمر ليس كذلك، بل الفقه هو استنباط الفقهاء واجتهاداتهم، ومن ثمَّ فهو خاضع للتَّغيير، وليس هو بالأمر الثابت الذي لا يتغيّر. أكثر من ذلك نلحظ أنَّ استنباطات الفقهاء في الماضي مختلفة في ما بينها، فربما يذهب فقيه إلى حرمة شيء في ما يذهب الآخر إلى حلّيته، يرجع ذلك إلى طبيعة فهم كلّ منهما للأدلَّة الأربعة[1].

---

(1) مصادر الاستنباط في الفقه الشِّيعي هي القرآن والسنة والعقل والإجماع، والتي يُعبّر عنها بالأدلّة الأربعة. أمّا «المشهور» الذي مرّت الإشارة إليه فهو السُّؤال، فهي من فروع الإجماع، حيث يمكن أن يتغيّر في ظلّ شروط خاصّة، لأنّه لا يحظى بالقيمة نفسها التي تحظى بها الأدلّة الأربعة.

مثلاً: لو أفتى فقيه أو مجموعة من الفقهاء، بأنَّ الزوجة لا ترث من الأرض التي يتركها زوجها، وأن لا نصيب لها منها، فإنَّ هذا الموقف الفقهي لا يمثّل الموقف القطعي والنهائي للدِّين، بل هو محض اجتهاد خاضع للتَّغيير. فربّما استنبطنا من الأدلّة الأربعة غير هذا الرأي، فآي القرآن لا تضع فروقاً بين إرث الرجل للمرأة والمرأة للرجل، بل للمرأة نصيبها من كلّ تركة الرجل، وللرجل نصيبه من كلّ تركة المرأة وهكذا.

هذه التحوّلات والتقلّبات هي أمر يمكن أن نلحظه على امتداد تاريخ الفقه الشِّيعي ومساره، إلى أن انتهى الأمر في عصرنا الحاضر إلى الإمام الخميني الذي أطلق مقولته التي تفيد بأنَّ لـ «الزمان والمكان» تأثيرهما في طبيعة الأحكام. إنَّ ذلك لا يعني البتَّة أنَّ حكم اللَّه يتغيّر، فحكم اللَّه ثابت؛ أي إذا كان حكم اللَّه حكماً واقعياً في اللَّوح المحفوظ، فهو حكم ثابت لا يتغيّر. إنّما الذي نعنيه، أنَّ ما هو موجود في الفقه لا يمثّل الموقف الدِّيني ويساويه بالضرورة، فنحن الشِّيعة نعتقد أنَّ المجتهد يخطئ ويُصيب.

وهذا يدلُّ على أنَّ كثيراً من الموارد التي جاءت بعنوان حقوق خاصَّة للمرأة والرجل في الفقه، وتمّ التعاطي معها بوصفها عناصر تمييز لأحدهما على الآخر، نجدها خاضعة لاستئناف النَّظر، وتنطوي على قابلية البحث والدِّراسة مجدّداً، كما هو الحال في شهادة المرأة، وإرث الزوجة من زوجها المتوفّى عنها، وكيفية القصاص، والديات، وقضاء المرأة ومسائل أخرى تندرج في إطار حقوق المرأة في الفقه المدني والجزائي، التي يتعامل معها العالَم بوصفها عناصر تمييز.

وأعتقد أنَّه لو استأنف الفقهاء والحقوقيُّون النَّظر وأعادوا دراسة المسائل وبحثها وتحليلها برؤية منفتحة، فإنَّ كثيراً من هذه الأحكام ستكون عرضة للتَّغيير. وبخاصّة مع ما جاء في السُّؤال من أنَّ كثيراً من هذه الأحكام يرتكز إلى الإجماع والشهرة، ولا سند له في نص صريح أو

معتبر. فبإزاء وجود رواية عن المعصومين (عليهم السلام) لك أن تستنبط منها ما تراه، وللآخر أن يستنبط رأياً آخر وهكذا. فكلّ فقيه حرّ في نمط تفكيره وصياغة آرائه، ومن خصوصيّات الفقه الشِّيعي، أن لا يركن الفقيه إلى المحاكاة والتقليد، بل له حريّة الاستنباط في نطاق الأدلّة الأربعة.

لهذا أنا أعتقد بإمكان إدخال تغييرات فقهية على كثير من الأحكام التي يتمّ التعاطي معها حاضراً بوصفها من مصاديق التمييز. كما أعتقد أيضاً أنَّ كثيراً من الحقوق التي ينتهجها الفقه الشِّيعي حيال المرأة حاضراً، لا تمثّل مبادئ ثابتة ومسلّمات لا يمكن مسّها بتغيير. ومثال ذلك: أنّنا نلاحظ في الفقه الموجود بأنَّ للأب ـ أو جدّ الفتاة من جهة الأب أن يزوّج ابنته التي لا يتجاوز عمرها الثلاث أو الأربع سنوات من رجل يبلغ الثلاثين أو الأربعين. بيد أنّي أعتقد بأنَّ مثل هذا العقد باطل، ودليلي على ذلك، أنَّه ما دام العقد وعمليَّة الزواج أمراً عقلائياً، فلا بدَّ من الرجوع إلى العقلاء لمعرفة حكم هذا العقد، ومن الواضح أن العقلاء لا يرون صحَّة هذا النَّوع من العقود.

- **شهدت المجتمعات الإنسانيَّة تحوّلات واسعة خلال العقود الأخيرة، دفعت المرأة للمساهمة في مختلف المجالات الاجتماعية. وإذا ما أردنا أن نأخذ وضع المرأة المسلمة في مجتمعنا، فلا شكّ في أنَّها تختلف من حيث مستوى الوعي والإدراك الاجتماعي عن تلك التي كانت تعيش قبل قرن مثلاً، وبالنتيجة أدّى ذلك إلى تحوّلٍ لمصلحة ازدياد دورها الاقتصادي حاضراً. على سبيل المثال تبلغ حصّة المرأة من إجمالي الإنتاج الزراعي في بلد كإيران 40٪؛ والسُّؤال: هل لهذه التحوّلات وما طرأ على دور المرأة من تغير لمصلحة ازدياد مساهمتها في المضمارَين الاقتصادي والاجتماعي، أثر تتركه على تلك الأحكام التي ترتكز إلى العاملَين الاجتماعي والاقتصادي؟**

السيد البجنوردي: إنَّ الحكم الفقهي الذي يفيد بأنَّ ديَّة الرجل ضعف ديَّة المرأة، يرجع إلى تحمّل الرجل لعبء المسؤوليَّة الاقتصاديَّة، وإلى أنَّ المرأة مستهلِكة فحسب، فالحكم ناظر إلى أنَّ الرجل مُنتج والمرأة لا حظّ لها في الإنتاج. وعلى هذا لو بلغت التطوّرات إلى أن تكون المرأة بمستوى الرجل من حيث الإنتاج والنَّشاط الاقتصادي؛ بحيث لا تقلّ عنه بشيء، فمن الممكن أن يكون لهذا التطوّر أثره في أحكام الديَّة.

تعود المسألة برمّتها إلى طبيعة تعاطينا مع الأدلّة واستنباطنا منها. ففي بحث فقهي قمتُ به عن «النفقة»، احتملتُ أنَّ علّة اضطلاع الرجل بنفقة المرأة، يعود إلى عدم نهوض المرأة بأيّة مسؤوليَّة في المجتمع، وغياب دورها في الإنتاج، إذ هي مستهلِك فحسب؛ لذلك أحتمل أنَّ هذا الحكم لا يبقى على حاله؛ بحيث تكون نفقة المرأة على عاتق الرجل، في ما لو تحوّلت المرأة إلى عنصر إنتاجي، وأصبح لها دور موازٍ لدور الرجل في الإنتاج والنَّشاط الاقتصادي. والآية الكريمة تشير إلى هذا المعنى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ﴾[1]. فالآية تمنح القوامة للرجل بحكم مسؤوليته عن إدارة الشأن الاقتصادي للبيت، إذ هو الذي يُنفق. ولو أعفينا الرجل من النفقة لنتج عن ذلك تجريده من القوامة؛ لأنّها تابعة للنفقة.

عندما نلقي نظرة على المجتمعات غير الإسلاميَّة، فإنَّ الرجل في تلك المجتمعات لا يتحمّل نفقة المرأة. ففي المجتمع الذي يسهم فيه الرجل والمرأة في العمل معاً، ويشارك كلاهما في تأمين نفقات الحياة، لا يتحمّل الرجل نفقة المرأة. وهذا ما هو مطبّق في إيران عملياً، ففي حال مساهمة المرأة مع الرجل في العمل، ينهض الاثنان معاً في إدارة حياتهما المشتركة.

---

(1) سورة النساء: الآية 34.

لكنّنا نطلّ على المسألة من زاوية البحث النَّظري. وما يحتاج إلى الدِّراسة والبحث برأيي، هو: في المجتمعات التي يكون فيها للمرأة مشاركة وحضور حقيقي في المجالات الثقافيَّة والزراعية والصناعية، هل تبقى نفقة المرأة على عاتق الرجل أيضاً؟ تُومئ هذه الحالة إلى تميّز لمصلحة المرأة، عندما تلزم الرجل بتحمُّل نفقتها أيضاً!

لذلك أرى ضرورة استئناف النَّظر في هذا الموضوع، وأن يُصار إلى بحثه نظرياً، على النَّحو الذي يؤخذ بنظر الاعتبار الأوضاع الحاضرة، وبخاصّة من زاوية ما طرأ من مستجدّات اقتصاديَّة وتغيّرات اجتماعية.

■ **ألا ترون أن تغير هذه الأحكام قد يودي بقواعد استقرار الأسرة وأركان دوامها؛ إذ يقال: إنَّ أحد أسباب استقرار الأسرة في المجتمعات الشرقية وثباتها، يعود إلى إمساك الرجل بزمام أمور إدارتها. ثمَّ حتى لو أخذنا المسألة من وجهة نظر حقوقية صرفة، فإنَّ نظام الإدارة الجماعية لابدَّ من أن ينتهي في آخر المطاف إلى شخص واحد يكون هو المسؤول؟**

السيد البجنوردي: ليس من الضَّروري ـ بنظري ـ أن نصرّ على أن تكون إدارة الأسرة بيد الرجل على الدوام. أجل، ينبغي أن يكون في الأسرة شخص محدّد هو المسؤول عن اتّخاذ القرار، لكن ثَمَّة فرق في أوضاع الأُسر بين أسرة وأخرى. فلو اتّفق أن كانت المرأة أقوى من الرجل في إدارة شؤون الأسرة وتدبيرها، فهي التي ينبغي أن تتسنّم الإدارة وتنهض بها. والقضيَّة تشبه إدارة المجتمع وتدبير أموره، فالمهمّ هنا هو المدير الأقوى والأكفأ.

إذا ما وصلنا إلى نتيجة تفيد أنَّ إدارة البيت ليست من لوازم الرجولة، بل هي مترتِّبة على كونه منفقاً، ينتج عن ذلك أنَّه إذا حذفنا النفقة في المجتمع الذي تعمل فيه المرأة على مستوى ما يعمل به

الرجل؛ بحيث لا يتحمّل الرجل مسؤوليَّة النفقة في مثل هذه الحالة، فعندئذ نعهد بمسؤوليَّة إدارة الأسرة وتدبير شؤونها إلى الأكفأ، تماماً كما هو الحال في إدارة المدن أو البلدان؛ حيث يُعهد بالمسؤوليَّة إلى الأكفأ ويتمّ انتخابه لإدارة المدينة أو البلد على هذا الأساس.

ويبدو لي أنَّ إدارة الأسرة ليست مختصّة بالرجل ولا بالمرأة، بل هي مسألة خاضعة للتوافق، ومن ثمَّ فهي قابلة للتَّغيير.

■ **من القضايا الملحّة التي تُطرح على صعيد قضيَّة حقوق الإنسان، هي ممارسة العنف ضدّ المرأة، إلى الحدّ الذي تعدّ فيه مسألة الحجاب في المجتمعات الإسلاميَّة ممارسة عنفية ضدّ المرأة؟**

السيد البجنوردي: إذا ما بحثنا في الرِّوايات، فسنجد عدداً وافراً من الأحاديث الصَّادرة عن النبي (صلى اللّه عليه وآله) أو عن الأئمّة (عليهم السلام) تؤكّد بأجمعها على أهمّية رعاية الودّ والمحبّة في التَّعامل مع المرأة في نطاق الأسرة، حتى بلغ من أهمّية ذلك أنَّ النبي (صلى اللّه عليه وآله) أخبر في واقعة دفن أحد كبار الأجلاّء من أصحابه، بأنَّ روح هذا الصحابي تتعرض لضغطة القبر نتيجة سوء خلقه في تعاطيه مع زوجته.

المهمّ أنَّ هناك عدداً كبيراً من الرِّوايات التي ركّزت بصيغ مختلفة على ضرورة أن يلتزم الرجل مع زوجته في البيت الأسلوب الليّن الذي يفيض بالمحبّة ويرفل بالحنان. وبذلك فلا ينبغي أن يتّجه التَّعامل مع المرأة في المجتمع الدِّيني، نحو ممارسة القسوة والعنف. بيد أنَّ هذه الضوابط والوصايا لا تُراعى عملياً في مجتمعنا؛ لأنَّ النَّاس على الأغلب تتبع الأعراف والسنن والعادات التي تتعارض مع هذه المبادئ والوصايا، كما أنَّ المجتمع لا يحظى بالمعرفة الكافية بمواقف الدِّين وأحكامه، وإن كان يدّعي الإسلام، ويدّعي أفراده أنهم مسلمون. وبهذا فإن حالات

العنف حين تبرز في المجتمع؛ تعود إلى الجهل بأحكام الدِّين أو الاستخفاف بها.

أمَّا عن التعزير، فيُلاحظ أنَّ بعضهم يتداعى إلى ذهنه الجَلد بالسياط من هذا اللفظ، مع أنَّ التعزير في الإسلام هو بمعنى التأديب، والتأديب لا يعني أنَّنا نمسك بالسوط منذ الوهلة الأولى. التأديب يعني النصيحة والموعظة وبهما يبدأ، وهذه العمليَّة تتطلَّب تهيئة الأرضية الثقافيَّة وممارسة الوعي والتنوير في الدَّرجة الأولى، ثمَّ إذا ما بادر أحدهم لاجتراح جرم أو خلاف ذلك، وفعل ذلك عن وعي ومعرفة، فعندئذ يحين وقت التأديب البدني. على ضوء ذلك، لا أوافق على ممارسة القسوة والعنف في مواجهة السفور وبغرض فرض الحجاب؛ لأنَّ هذه الظَّاهرة لا تُعالج بمثل هذا الأسلوب، بل تغدو أسوأ بفعل اللُّجوء إلى الوسائل العنفية؛ لذلك لابدَّ من توجيه النصيحة أوَّلاً، وأعتقد أنَّنا نحصل على نتائج إيجابية لو تعاملنا مع هذه الظواهر بحكمة ولين.

■ **مهما تحدّثنا في هذا المجال، فلا نستطيع أن نتجاوز النصّ القرآني الذي يتحدّث عن ضرب المرأة: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾[1]؛ والسُّؤال: كيف تفسّر هذه الآية الكريمة؟**

السيد البجنوردي: تبدأ هذه الآية القرآنية، بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾، ومن ثمَّ فهي تدور حول نشوز المرأة. والنشوز يطلق على امتناع المرأة في الأمور الجنسية. فإذا ما امتنعت المرأة عن أداء هذه المهمّة الزوجية تطالب الآية أوَّلاً بوعظها: ﴿فَعِظُوهُنَّ﴾ وتوجيه النصح لها. ثمَّ إذا لم تؤت النصيحة أُكلها وقَصَّرت عن الوفاء بما هو مطلوب، يُصار للانتقال إلى مرحلة ثانية تعبّر عنها الآية بقولها: ﴿وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي

(1) سورة النساء: الآية 34.

﴿ٱلۡمَضَاجِعِ﴾؛ لأنَّ انفصال الرجل عن المرأة في الفراش يعدّ بنفسه ضرباً من الاعتراض عليها، وهو مؤشّر على غياب حالة الانسجام والتوافق بين الزوجين. وإذا لم تفلح هذه المرحلة في علاج المشكلة تأتي صيغة ﴿وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾ كمرحلة ثالثة على طريق العلاج.

استنباطي الفقهي من الآية ﴿وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ﴾ لا يعني أن من حقّ الرجل أن يبادر لضرب زوجته، ومردّ ذلك أن الضَّرب هو بمعنى التعزير، والتعزير على ضوء المبادئ العامّة للإسلام، هو من صلاحيات القاضي فقط. فللرجل أن يلجأ إلى المحكمة ويشتكي زوجته إذا شاء، والمحكمة هي التي تقرّر تعزير المرأة وتمارسه. وهذا ما احتمله الشهيد الثَّاني [زين الدِّين علي بن أحمد الجبعي العاملي: 911 ـ 965هـ]، وهو ما أتبنّاه أنا أيضاً من الوجهة الفقهية. فعندما نلاحظ ما بين أيدينا من مبادئ النِّظام الجزائي الإسلامي، فإنَّ فيها ما يقرّر مبدأ: «**التعزير بيد الحاكم**»، والضَّرب لونٌ من التعزير.

فالأمر إذاً للمحكمة وبيدها، وهي التي تقرّر كيفية تعزير المرأة. والمسألة لا تنطوي على التمييز بين المرأة والرجل؛ لأنَّ الرجل يعدّ هو الآخر «ناشزاً» إذا لم ينهض بأداء واجباته الزوجية على هذا الصعيد، وعندها يحقُّ للمرأة أن ترجع إلى المحكمة ليكون للقاضي حقّ اتخاذ قرار التعزير ضدّ الرجل.

■ **يثبت الفقه الشِّيعي أنَّ على المرأة أن لا تغادر المنْزل إلاَّ بإذن زوجها؛ كما يوجب عليها تمكينها الزوج على صعيد العلاقة الجنسية؛ وبين هذا الوجوب الذي يُحتّمه الفقه وبين ما أقرّته بعض اللوائح من أنَّ ممارسة الزوج للجنس مع زوجته مع عدم رغبتها يعدّ ممارسة عنفيّة؛ بين هذا وذاك كيف تنظر إلى المسألة؟**

السيد البجنوردي: أنا أرى أنَّه لا يجب على المرأة أن تستجيب

لرغبة زوجها الجنسية في أي وقت شاء، وليس لها أن تلبّيها إذا خرجت تلك الرَّغبة عن حدود المألوف. فهذه ممارسة ذات طرفين، فحين تعيش المرأة أوضاعاً تفقدها قدرة التجاوب مع الحاجة، أو عندما تتجاوز ميول الرجل لهذه الممارسة الإطار المألوف، فحينئذ لا تعدّ المرأة ناشزاً. ينبغي لحدود استجابة المرأة في التمكين الجنسي أن تأتي متوائمة مع ما هو مألوف عند بقية النِّساء ممّن هنّ في مستواها. بيد أنَّ ما يحصل أحياناً أن الزوجة تمتنع عن التمكين الجنسي لدوافع أخرى، كأن تريد إيذاء زوجها أو تضغط عليه، فتلجأ إلى هذا الموقف لتستخدمه كسلاح ضدّه. في مواضع كهذه بمقدور الزوج أن يرجع إلى القاضي ويشكو زوجته.

■ **وماذا تقول عن حريّة المرأة في مغادرة المنْزل؟**

السيد البجنوردي: أعتقد أنَّ من حقّ المرأة أن تخرج من البيت عندما لا يتعارض ذلك مع حقوق الزوجين ومصلحتهما. فعندما يكون الرجل في البيت ويريد لزوجته أن تبقى معه، فلا يحقّ لها عندئذ الخروج. أمَّا حين يكون الزوج في العمل، وتريد المرأة مغادرة البيت لعمل ما؛ بحيث لا يتنافى ذلك مع شؤون الزوج، فأعتقد أنّ الحصول على موافقة الزوج ليست شرطاً في مثل هذه الحالة.

حقوق الإنسان..
إشكاليات المفهوم وصعوبات التّطبيق

حوار مع السيد محمد حسن الأمين(*)

■ **كَثُر الحديث عن حقوق الإنسان، وتعدَّدت إعلاناته وتسمياته بتعدُّد مرجعيَّاته، وفي هذا الإطار يدور الكلام عن الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان. فهل ترون سماحة السيد، في هذا التنوُّع دليل صحَّة وعافية، وضرورة يمليها التنوُّع الثقافي والدِّيني والقومي للبشر، أم أن إعلاناً واحداً يكون كافياً باعتبار أن موضوع الحقوق، أعني الانسان، هو واحد؟**

السيد الأمين: ليس الحديث عمَّا اصطُلِح عليه بـ«حقوق الإنسان» جديداً، وأعتقد أنَّه قديم قِدَم الأديان والشرائع نفسها، ولكن عندما نتكلم عن هذا المصطلح الثقافي والسِّياسي والدولي الجديد، فلا شك في أن الأمر يحتاج إلى شيء من التدقيق. ومن المعلوم أن أطروحة أو شرعة حقوق الإنسان هي الصِّيغة التي تم الاتفاق عليها بين أعضاء المجتمع الدولي بعدما وضعت الحرب العالميَّة أوزارها. ومن هنا، ندرك الباعث على تلاقي هذه الدول، وبهذا العدد الكبير، لكتابة هذه المواد التي تم تداولها والتصويت عليها، بصورة شبه إجماعية. ونحن إذ نقرأ هذه الحقوق أو مقدماتها وديباجتها، نلاحظ أن واضعيها حرصوا على مراعاة

(*) شاعر وأديب لبناني وتخصّص في الفلسفة الإسلامية.

العمومية في صياغتهم لها لتنسجم مع كل عصرٍ، كما وحرصوا على مراعاة الكائن الإنساني في كلِّ المواقع التي يكون جزءاً من تشكيلاتها.

وهنا أود أن أقيّم إيجابياً مواد هذا الإعلان، وأقول إننا نجد فيه نَفَساً إنسانياً عارماً ونزعة إنسانيَّة قوية ترنو إلى إرساء حقوق للكائن البشري، وعلى رأسها حقّ حرِّية القول والتعبير، والحق في حياة حرَّة كريمة، والحق في أن يكون متساوياً مع غيره من الأفراد إلى ما هنالك. ونجد أنَّ هذه الحقوق النَّزعة الخيّرة لدى الكائن الإنساني، والتي لا ننكر أنَّها عبر التَّاريخ الإنساني كانت منتهكة أحياناً. وما ساعد على إرسائها حتى قبل إعلانها من قبل المجتمع الدولي في الأربعينات من القرن العشرين، هو أنها قد وَجَدَت في الأديان السماوية الأساس والمرتكز، خصوصاً في الدِّين الإسلامي؛ ولذلك عندما يواجه المسلم بعضاً منها لا يشعر بتعارضها مع ما عرفه في الإسلام. ونحن نقر بعدم وجود صيغة أو عنوان أدبي يُسمَّى بحقوق الإنسان في التُّراث الإسلامي، لكن هذه الحقوق مبثوثة في مفردات التشريع الإسلامي وموجودة في تراثنا الحقوقي والشَّرعي والدِّيني فنلاحظها مثلاً: في «**رسالة الحقوق**» للإمام زين العابدين (ع)، كما نلاحظ أيضاً، أن شرعة حقوق الإنسان المُقَرَّة في الأمم المتَّحدة هي في الواقع مستمدَّة من كلِّ الاتجاهات التي حاولت وعملت على إرساء مبادئ هذه الحقوق بطريقةٍ أو بأخرى عبر التَّاريخ.

وهنا أسأل: هل يوجد في هذه الشرعة ما يتنافى مع رؤيتنا أو مبادئنا الإسلاميَّة؟ أنا لا أجد ـ إذا ما استثنينا التفاصيل ـ ما يتعارض مع هذه الحقوق، ولنأخذ قضيَّة الزواج مثالاً: تنصُّ الاتفاقيَّة المذكورة على أن الإنسان حرٌ في أن يختار زوجه من أي دين أو أي طائفة أو مذهب، من دون أية قيود على ذلك. ومن جهة أخرى، نلاحظ أن المسلم الذي يلتزم قواعد الشَّريعة الإسلاميَّة يجد في هذا المبدأ ما يتنافى مع عقيدته، ومع إيمانه الذي يضع بعض القيود على الزواج، إلاَّ أنني أعتقد أن شرعة حقوق الإنسان التي حاولت أن تكون شرعة شاملة، ورد في مناقشاتها أن

هناك خصوصيَّات لدى بعض الشعوب والأديان وسوف تصطدم مع بعض الشروط والنقاط الموجودة في شرعة حقوق الإنسان، إلاَّ أن هذا الجانب يشكِّل المساحة الضئيلة من شرعة حقوق الإنسان.

نعم أنا مع القائلين إنَّه ينبغي لنا نحن المسلمين، وخصوصاً في هذا المنعطف التَّاريخي للبشر بصورةٍ عامَّة والمسلمين بصورة خاصة، وإبان مواجهاتهم لسيلٍ كبير من التشريعات التي تدور حول محور حقوق الإنسان، وفي إطار الفقه الدولي، وفي إطار أمور مماثلة، ينبغي لنا أن نمارس نشاطاً مميزاً من أجل الكشف عن العناصر الحيَّة القائمة في فكرنا الإسلامي من مصادره الأصيلة، وهذا من شأنه أن يُشعِر المسلم قبل غيره بأن هذه المنجزات الحضارية والقانونيَّة المتعلِّقة بالحرِّيات وكرامة الكائن الإنساني ليست بعيدة أو غريبة عن المحتوى القانوني والإنساني لشريعتنا ومصادرنا.

وبوسعنا أيضاً أن نُغْنِيَ هذه الشرعة، ونسد مكامن الخلل فيها، وذلك بالحديث عن حقوق الشعوب؛ حيث إن أهم الانتقادات التي تُوَجَّه إلى شرعة حقوق الإنسان، هي: أنَّها شرعة لحقوق الإنسان الفرد وهذا يجعلها غير واقعيَّة؛ ذلك أن إغفال المجتمعات وحقوقها، سوف ينعكس حتى على إمكانية انجاز حقوق متساوية للأفراد في مجتمعٍ واحد. نلاحظ مثلاً: أن الدُّول القوية والمتحكمة بموازين القوى الراهنة تمارس بمواجهة الدُّول الأخرى ما يتنافى مع مبادئ حقوق الإنسان. وبالتالي، كيف يمكن لفرد ينتمي إلى بلد في العالم الثَّالث اليوم أن يحصل على حقوقه كما أُدرِجت في شرعة حقوق الإنسان، في ظل هذا الخلل في ميزان القوى الدولي العالمي، وفي ظل هذا الظلم المُمَارس من قبل الدُّول الغنية والكبيرة على الفقيرة؟ فمن الحقوق المنصوص عليها في الاتفاقيَّة الدَّوليَّة لحقوق الإنسان الحق في التعليم، في أي مكانٍ في العالم. لكن في ظل انقسام الدُّول إلى فقيرة وغنية، وفي ظل ميزانِ قوىً مختلٍّ لصالح الدُّول الغنية، كيف يمكن تطبيق البنود التي تنصُّ على حقّ التعليم؟ هنا، يمكن للإسلام أن يدخل بوصفه عنصراً فاعلاً يساهم في

انجاز منظومة لحقوق الشعوب، تضاف إلى شرعة الأمم المتَّحدة التي تهتم بحقوق الإنسان الفرد، فكما أن العلاقة التي يجب أن تحكم الفرد هي علاقة العدل، كذلك يجب أن تسود قيم العدالة والإنصاف في العلاقات بين الشعوب.

■ **تتحدَّثون عن تأثير الدِّين في صياغة شرعة لحقوق الإنسان بشكل أو بآخر، وهذا أمر ربما يشارككم الكثيرون فيه، ولكن نلاحظ العكس أحياناً؛ حيث تملي مفاهيم حقوق الإنسان على المفكِّر المسلم بعض الإملاءات المعيّنة، كأن يأتي أحد الفقهاء أو أحد الباحثين وعلى ضوء التأثر بمقولة المساواة بين الرجل والمرأة وهي مفردة من مفردات شرعة حقوق الإنسان، ليجعل التشريعات الإسلاميَّة المميِّزة بينهما أمراً متغيِّراً تابعاً للعصر والزمان، ثم إن البعض ينكر على الدِّين جانبه الحقوقي، بمعنى أنَّه يراه قائماً على فلسفة الواجب والتكليف لا على فلسفة الحق. ويستند إلى المثال الذي أشرتم إليه وهو رسالة الحقوق، فيقول: إن لسانها لسان تكليف. كيف يمكن التوفيق بين هذين التصوُّرين: تصوُّر يرى أن الدِّين يمكن أن يضيف إلى نظريات حقوق الإنسان، وآخر يرى أن الدِّين والنَّظريات الدِّينية ينبغي أن تتكيَّف مع أحدث نتاجات الفكر البشري في مجال حقوق الإنسان؟**

السيد الأمين: من الطَّبيعي أن يتأثر المسلمون في سياق حياتهم، وفي غمرة اجتماعهم، بما يدور حولهم. ثم إن الاجتماع الإسلامي هو ككل اجتماع آخر يطمح إلى هذا النَّوع من العدالة، إلى هذا النَّوع من اكتساب الحقوق التي لم يلمس بصورة حياتية ميدانية نعمة تطبيقها في مجتمعه. وبالتالي، لا أستغرب عندما يتطلَّع الفرد المسلم في المنطقة العربية وغيرها من بلدان العالم الإسلامي، إلى هذا النموذج الذي حقق المجتمع الأوروبي بعضاً منه. وهذه ظاهرة لا نستطيع إنكارها، وهي ظاهرة يتَّسم بها موقف النَّاس العاديين في المجتمع الإسلامي كما موقف النخبة.

ويمكن أن يُوجَّه السُّؤال إلى النخبة أو المثقَّفين لتقصيرهم في بلورة

هذه المبادئ، من خلال مرتكزات الثقافة الإسلاميَّة. وأهمِّية ذلك لا يظهر فقط في الحفاظ على الهويَّة الإسلاميَّة، بل إن اكتشاف وبلورة هذه المفاهيم من داخل البنية الإسلاميَّة سوف يكون أكثر تأثيراً على أفراد المجتمع ممَّا لو نظَّرنا إلى هذه المفاهيم من خلال سياق حضاري مختلف عن الإسلام. لكن بصورة عامَّة، يجب أن ندرك أن في شرعة حقوق الإنسان بريقاً ينبغي اكتشاف سرِّه حتى لدى المسلمين الذين لم يُقَيَّض لهم أن يعيشوا في مجتمعات إسلاميَّة بالمعنى الكامل. ويجب أن نتذكر أن تاريخنا الإسلامي، التَّاريخ البشري للمسلمين بصورته العامَّة، ينتسب إلى مجتمع القهر والغلبة، أعني أن السُّلطة فيه غالباً ماكانت تتشكل على قاعدة القهر والغلبة، لدرجة أنَّنا نجد فيه من يروِّج لنظريَّة المستبد العادل، وأن من يقهر ويغلب يصبح سلطاناً شرعياً. إذاً، هذا المجتمع متشوِّق لشرعة حقوق تختلف مع ما خبره تاريخياً. وتالياً، فإن المسلم العادي أو المثقف النخبوي يختزن سؤالاً مفاده: إذا كانت حقوق الإنسان متوفرة في منظومة القيم الإسلاميَّة، فلماذا لم يجرِ تطبيقها أو انجاز مشروع إسلامي يصوغها بشكل مواد صريحة؟ من هنا، نرى التأثر بالإعلان الغربي أو التَّطبيق الغربي لها. وأمَّا القول: إن الإسلام يتكلم عن الحقوق بوصفها تكليفاً فأعتقد أن لا ضير في ذلك، بل هذا يعطي لها دفعاً أكبر عندما تصبح تكاليف ملزمة.

■ **قد يمكن صياغة التساؤل الاعتراضي بصورة أخرى؛ بحيث يوجَّه إلى الخطاب الدِّيني لتركيزه على الجانب التكليفي من المنظومة الحقوقية الإسلاميَّة، وإهماله أو غضَّه النظرعن الجانب الحقي إن صح التعبير.**

السيد الأمين: أنا لا أجد أي تناقض أو تعارض بين أن يكون الإنسان كائناً مكلَّفاً، وبين أن يكون كائناً ذا حقوق محدَّدة، إلاَّ عندما تصطدم هذه التكاليف بالمبادئ الطَّبيعيَّة. ولا أعتقد أنَّه يوجد في الأديان ما يصطدم بمبادئ الحقوق الطَّبيعيَّة للأفراد والجماعات. مثلاً: إذا قيل: إن المواطن حر في أن يشرب ما يشاء وليس لأحد أن يمنعه من ذلك ما

دام هذا السُّلوك لا يضر الآخرين، ففي التشريعات الغربيَّة والعلمانية يُضمن للمواطن الحق في أن يشرب الخمر، وعندما نأتي إلى المجتمع الإسلامي نجد أن القوانين أو الشَّريعة تمنع الفرد من تعاطي الخمر أو شربه، فيظن إذ ذاك أن في هذا تعدياً على حقوق الإنسان؛ لأنَّه يتعارض مع حرِّية الفرد في تعاطيه الخمر. هذا نموذج من نماذج التَّعارض بين الحق والتكليف، ولكنَّه تعارض سطحي تماماً، يزول لو نظرنا إلى الموضوع نظرة أعمق تحدد الحقوق الطَّبيعيَّة الفطريَّة، وعندها لا يبقى أي تعارض أو تناقض بين الحق والتكليف.

■ **نتفق معكم سماحة السيد في نفي التَّعارض بين الدِّين والحق الطَّبيعي فإنَّنا لا نجد إلاَّ تعارضاً سطحياً بينهما يزول عند تعميق النَّظرة، ولكن السُّؤال متوجِّه نحو الخطاب الدِّيني ولغته وطبيعة فهمه واجتهاده عندما يعرِّفُ التكليفَ ويركِّز عليه إلى درجة كبيرة، ويُغفِل الحقوق التي أقرها الدِّين عموماً والإسلام خصوصاً. فهل ترون أن الخطاب الدِّيني الإسلامي يوازن بين ما يستحقُّه الإنسان من حقوق؛ لكي يعيش كريماً، وبين ما يجب أن يقوم به تجاه الله، أم أن التوازن غير موجود أصلاً؛ بحيث إنْ كفة التكليف ترجح على كفة الحق؟**

السيد الأمين: الخطاب الإسلامي المعاصر وغير المعاصر، يحتاج إلى إعادة النَّظر في الأحكام المنظّمة للعلاقات داخل الأسرة أو داخل المجتمع. مثل قاعدة أن للرجل أن يغيب سنوات عن المنزل من أجل الرزق، وهي قاعدة لا تراعي وضع المرأة ولا حقوقها الزوجية المشروعة، أو في استخدام حقّ الطلاق استخداماً تعسفياً. نلاحظ وجود فجوة بين مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة وبين الاجتهادات المطبقة والمعمول بها على صعيد العرف الشَّرعي الإسلامي، وعلى صعيد القوانين القائمة في مجال الأحوال الشخصيَّة. وأعتقد أن هذه المشكلة لا تنتسب إلى ما يُسمَّى بحقوق الإنسان قدر انتسابها إلى مشكلة الاجتماع الإسلامي، ودوره في تمثِّل المبادئ والأحكام الشَّرعيَّة، وقصوره عن تحويل هذه

المبادئ وهذه الأحكام العامَّة إلى أحكام تفصيلية ودقيقة، من شأنها أن تحفظ للكائن الإنساني وللمجتمع الإسلامي حقوقه المصانة في مبادئ الشَّريعة الإسلاميَّة ومقاصدها الأوَّلية العامَّة.

■ **سماحة السيد، قبل أن ندخل في التفاصيل نريد أن نتوقف عند منطلقات حقوق الإنسان. فنتساءل: هناك ما يُسمَّى حقوق الإنسان أو الشرعة العامَّة لحقوق الإنسان من وجهة نظر فكرية وفلسفيَّة؛ حيث إنَّه من الواضح وجود كثير من المباحث التفصيلية في هذا المقام كالبحث عن سوء التَّطبيق أحياناً وغير ذلك من الأمور التي يمكن إثارتها. ولكن بداية، هل يمكن طرح صيغة واحدة لحقوق الإنسان تشمل جميع النَّاس على اختلاف منطلقاتهم؛ أي تصلح للإنسان بما هو إنسان وبمعزل عن انتمائه الدِّيني والقومي، لا سيما وأن حقوق الإنسان ترجع فلسفياً، بنظر الغربيّين أنفسهم، إلى أصلين أو مبدأين اثنين هما: مبدأ المساواة ومبدأ الحرِّية. هناك اختلاف حول أولويَّة أي منهما في حالات التَّعارض بينهما، فهل يقدَّم مبدأ الحرِّية على أساس أنَّه هو المنطلق الأوَّل والركيزة الأولى لحقوق الإنسان، أم أن العكس هو الصحيح؛ بحيث يُقَدَّم مبدأ المساواة للسبب نفسه؟، ويظهر هذا الخلاف أكثر ما يظهر بين اللِّيبراليين التقليديين وغير التقليديين. إذاً، الإشكاليَّة الأولى التي تحتاج إلى الحل هي قضيَّة توحيد حقوق الإنسان لتنسجم مع التنوُّع بين بني البشر، وإذا أمكن ذلك فما هي المنطلقات الفكرية والفلسفيَّة لهذا الطرح؟**

السيد الأمين: شكراً على الإيضاح الجيد للإشكاليَّة المطروحة، وأعتقد أن الإسلام في جوهره وأصل نزوله هو شرعة لحقوق الإنسان بصورة عامَّة؛ لأنَّه يخاطب الكائن الإنساني بغض النَّظر عن انتمائه العرقي أو الدِّيني أو الإقليمي؛ يخاطب الإنسان بما هو إنسان. بعد ذلك أصبح المسلمون أمَّةً بين أمم عدّة، ولكن الخطاب الإسلامي مُوَجَّه للكائن الإنساني؛ وبالدَّرجة الأساسيَّة هو خطاب لتحرير الكائن الإنساني. فالمبدأ

الأوَّل للإسلام هو: **شهادة أن «لا إله إلاَّ الله»**، ولهذه الشهادة مضمون اجتماعي وإنساني وحقوقي، يضاف إلى مضمونها اللاَّهوتي الصرف، إن لها مضموناً اجتماعياً وإنسانياً هو: تحرير الكائن الإنساني من كلِّ الاستلابات التي تواجهه في حياته، فعندما يكون اللَّه هو الذي يحد من حرِّية الكائن الإنساني دون غيره من الأرباب والآلهة الأرضيين؛ معنى ذلك إطلاق حرِّيته الكاملة. وهذا ما لم يحصل في الدعوات الأخرى التي هدفت إلى تحرير الإنسان.

وهكذا عندما نرجع إلى الإسلام لنلاحظ التعاليم الأساسيَّة المتعلِّقة بكرامة الكائن الإنساني وحرِّيته وحقوقه الطَّبيعيَّة، سوف نجد أن الإسلام يضمنها بشكل كامل. وبوسع المفكِّر والفقيه والمثقف المسلم أن يستلهم من هذه البنية العقائديَّة والتَّشريعيَّة للإسلام منظومة حقوق كاملة للإنسان، بغض النَّظر عن انتمائه الدِّيني أو غيره من الانتماءات. وفي الوقت نفسه هناك بعض المفردات التي يتوقَّف القبول بها على القبول بمنطلقاتها، وهذه لا تشمل غير المسلمين؛ فالكلام عن منظومة إسلاميَّة لحقوق الإنسان تارةً يكون بوصفها منظومة للبشر جميعاً في كلِّ مكان وزمان، وتارةً أخرى بوصفها منظومة للاجتماع الإسلامي نفسه؛ أي أن وصف **«الإسلامي»** يحتمل وجهين: وجهاً شمولياً يتعلَّق بالعالم كله، ووجهاً خاصّاً يتعلَّق بالاجتماع الإسلامي نفسه. وهذا التمييز بين هذين الوجهين ضروري؛ لأنَّك عندما تحاط بغير المسلمين أو تشاركهم في اجتماع إنساني واحد، لن تستطيع إملاء خصوصيَّات المسلمين عليهم، والعكس لا يمكن قبوله أيضاً. وهنا أشير إلى مثال المرأة والفهم الإسلامي للمساواة بين الرجل والمرأة. أنا لا أقول: إن الإسلام لا يساوي بين المرأة والرجل والغرب يساوي بينهما، بل أؤمن بأن كلتا المنظومتين: منظومة حقوق الإنسان المتمثِّلة بشرعة حقوق الإنسان المعروفة في هذا العصر، والمنظومة المفترضة لشرعة حقوق الإنسان في الإسلام، لا تختلفان حول مبدأ المساواة بين البشر، فالإسلام لا يفرِّق

بين ذكر وأنثى، في تحديد الحق الطَّبيعي للكائن الإنساني، وفي إتاحة الفرص أمامهما، وهذا واضح في الفقه كما في الشَّريعة الإسلاميَّة، ولكن الاختلاف يقع في فهم معنى المساواة؛ أي أنَّنا عندما نرى أن الغرب يؤمن بالمساواة المطلقة بين الرجل والمرأة فهو ـ من وجهة نظرنا بوصفنا مسلمين ـ يبدو كأنَّه يساوي بين غير المتساويين، والقاعدة المنطقيَّة تقضي بأن المساواة بين غير المتساويين ظلمٌ. بينما للإسلام رؤيته الخاصَّة لهذه المساواة وفلسفته أيضاً، أو فلنقل إنَّه يُقَدِّم مبدأ العدل على المساواة، ولا شك في أن العدل أولى من المساواة التي قد تكون ظلما أحياناً.

■ **أي أنكم ترون أن الإسلام لا يقبل المساواة في بعض الحالات؛ لأنَّه يراها تخرج من دائرة العدل إلى دائرة الظلم.**

السيد الأمين: نعم، بعض مصاديق المساواة هي ظلم، بل ليست مساواة في جوهرها من وجهة نظر الإسلام. فالمساواة بين المرأة والرجل بالمطلق هي ظلم لطبيعة الفروق الموجودة بين هذين المخلوقين، والإسلام يرى أن العدالة إنَّما تكون في مراعاة هذه الظروف المختلفة، وتالياً، فإن عدم الالتفات إلى هذا التباين في النَّظرة إلى المساواة في المنظومة الغربيَّة والمنظومة الإسلاميَّة، هو الذي يؤدِّي إلى القول: إن الغرب يضمن للفرد حرِّيته بينما لا نجد هذه الحرِّية في النِّظام الإسلامي. نعم لا يضمن الإسلام حرِّية مطلقة، ولكن ذلك لا ينتقص من حرِّية الكائن الإنساني وكرامته؛ لأن الاجتماع الإسلامي هو اجتماعٌ متفقٌ وبكامل حرِّيته على الالتزام بدستور معين، بقوانين معيَّنة، وهذا الالتزام قد يتعارض أحياناً مع الحرِّيات الشخصيَّة، ولكنَّه تعارض متولِّد عن غير حرِّية الاعتقاد نفسها. وإذا أردت أن أوضح بمثال أقول: إن أي عقدٍ من العقود العاديَّة التي تنشأ بين طرفين تؤدِّي إلى تقييد الحرِّية، فلا يوجد عقد لا يقيِّد الحرِّية، لكن القيود تتحوَّل إلى مشكلة تواجه حقّ الحرِّية عندما يأتي هذا القيد من خارج قواعد الحرِّية نفسها، وأمَّا عندما

يأتي من قواعد الحرِّية نفسها فلا يشكِّل قيداً، ولا تعدياً على حرِّية الكائن الإنساني. بهذا المعنى أقول: إن المسلمين يستطيعون استنباط منظومة شاملة وكاملة لحقوق الإنسان، وأؤمن بضرورة ذلك وأهميته الفائقة جداً داخل الاجتماع الإسلامي نفسه، بغض النَّظر عن توجه الغرب في هذا الشأن.

■ **أستنتج من كلامكم أنَّه لا يمكن وجود شرعة حقوق إنسان متفق عليها بين الأديان والمجتمعات البشريَّة، وإنَّما هناك ـ إذا صح التعبير ـ اشتراك لفظي في ما يرتبط بمبدأ المساواة والحرِّية وما إلى ذلك، وفي تفسير هذه المبادئ المشتركة لا بدَّ من ملاحظة الخصوصيَّات الثقافيَّة والدِّينية والحضارية. كما أشرتم إلى أن الإسلام يفهم المساواة بشكل آخر مختلف عن الفهم الغربي. ولكن المشكلة تظهر عندما نختلف على المرجعيَّة التي تحتكم إليها الشعوب.**

السيد الأمين: أعتقد أنَّنا لن نختلف كثيراً في جمع مخلوقات هذا الكوكب الذي شاء لنا اللَّه أن نعيش ونقيم اجتماعنا عليه، من دون التخلي عن خصوصيَّاتنا. وهذه الخصوصيَّات لا تخلُّ بالمبادئ العامَّة التي يتفق عليها البشر ويرون فيها الإطار الجامع لحقوق الإنسان. ولكن على صعيد الكائن الإنساني، وهو كائن متنوِّع، لا يمكن أن نتخيل أي أطروحة حقوقية لا تقبل التَّأويل، وتكون قاعدة صارمة ونهائية في شكلها أو مضمونها ومحتواها؛ إذ نحن نجد داخل اجتماعنا الإسلامي ظاهرة القراءة والتفسير المختلِف للنَّص المتفق عليه بين المسلمين أنفسهم، حتى بالنِّسبة إلى النَّص القرآني. ثم إنّ الاختلاف ظاهرة راسخة ولن تزول بأيِّ حال.

علاوةً على ذلك، لايمكن التَّعامل مع الحقيقة البشريَّة بلغة الانصهار، رغم أنَّه تعبير مستعمل في الأدبيات العامَّة الآن؛ حيث يقال: «**يجب أن ننصهر جميعاً في بوتقة واحدة**». وأعتقد أن الإسلام لا يدعو إلى الانصهار مطلقاً، حتى في ما بين المسلمين أنفسهم. بحيث يصبح

المجتمع لوناً واحداً ونمطاً واحداً؛ لأن كلمة انصهار في حقيقة اشتقاقها تصدق على الكائنات غير الإنسانيَّة، وأمَّا الكائن البشري فإنَّه يأبى الانصهار، فالكائنات الإنسانيَّة تتفاعل وتتكامل ولا تنصهر.

لا يمكن من وجهة نظري، أن توجد شرعة كاملة وتامة تنطبق على البشر جميعاً بكامل خصوصيَّاتهم بشكل حرفي، بل لابد من لحظ الخصوصيَّات الثقافيَّة الدِّينية والاجتماعية في المجتمعات المختلفة، ولكن هذا لا يعني عدم وجود مبادئ كبرى تقبل بأن تكون عامَّة، وصالحة للالتزام بها، سواء في ما يتعلَّق بحقوق الأفراد، أم المجتمعات أو الدول. نعم هذه الإمكانية موجودة لإنشاء منظومة كاملة مستنبطة من الإسلام شريعة ونصاً، ومن الثقافة الإسلاميَّة على كل الصُّعد التي كوّنت الحضارة الإسلاميَّة والبنية العقلية والاجتماعية والدِّينية للمسلمين، لكن يجب أن نعترف بأنَّنا مقصِّرون في هذا المجال، وهذا التقصير يرجع في جذوره إلى الانحراف التَّاريخي الذي مورس على مستوى السُّلطة السِّياسية داخل الاجتماع الإسلامي، ولم يُمَكِّن المسلمين من أن يقدموا للعالم مبكراً، شرعة حقوق الإنسان التي أُبرمت بعد الحرب العالميَّة الثَّانية.

- **من هم المعنيُّون بإنتاج هذه الشرائع، الفقهاء أم المتكلِّمون، وهل المثقفون المسلمون على اختلاف اهتماماتهم ومشاربهم مؤهَّلون لهذا الأمر؛ خصوصاً أنكم أشرتم إلى أن المشكلة هي في التَّطبيق وليس في النَّظريَّة وحدها؟**

السيد الأمين: لا أتردَّد في التأكيد أن الاستبداد الخارجي في المجتمع الإسلامي؛ والذي ينجم عن اختلال علاقة السُّلطة بالمجتمع، استطاع على مدى طويل من الأزمنة المتعاقبة أن يؤسِّس بنية استبداد داخل الفرد المسلم؛ أي أن الاستبداد كان ظاهرة سياسية بالدَّرجة الأولى، ولكنَّه بكلِّ أسف تسرَّب إلى النسيج الدَّاخلي للعقل والثقافة الإسلاميَّة. وتحرير هذه الذَّات، أو العقل من بنية الاستبداد هو أمر

يرتقي إلى مستوى مشروع تحوُّل كبير داخل البنية الإسلاميَّة. وهذا ما ندعو إليه باستمرار؛ أي إعادة النَّظر والنقد، استفزاز النَّفس اللوَّامة، التي لا تقتصر على الإنسان الفرد وأفعاله وسلوكه فحسب، وإنَّما تتسع لتشمل النَّفس الاجتماعية والتَّاريخيَّة.

يوجد، بحسب تقديري، أزمة ومأزق بنيوي في الاجتماع الإسلامي سببه غياب هذه النَّفس اللوَّامة، وهو ما يترجم بغياب الفاعليَّة النقديَّة المستمرة، مثلاً: نحن نظن أن فقهنا هو فقه سليم من التأثيرات والعوامل المحيطة به، ونظنَّه صيغة ذهنية وعلميَّة لا علاقة لها بالعوامل الخارجية التي أحاطت بإنتاجه، ولو حاولنا أن ندرس الفقه الإسلامي في مراحله المتعدِّدة ومن جهاته المتعدِّدة، لاكتشفنا بوضوح أن هذه الكتب لم يتم إنتاجها بمعزل عن العوامل والظروف المحيطة، وهذا ما لم نُدخِله في صلب قراءتنا ودراستنا للفقه الإسلامي؛ وعليه فنحن بحاجة إلى عمليَّة تهدف إلى انتزاع مركب الاستبداد الموجود داخل البنية العقلية الإسلاميَّة لكيْ نتمكن من إطلاق هذه الحيويَّة العظيمة للإسلام، والتي منها إعلان شرعة عالميَّة لحقوق الإنسان.

■ **وكأنكم تربطون المعرفي بالسِّياسي، فبدل أن تتأثر السُّلطة السِّياسية بالمعرفة نجد أن استبداد السُّلطة تسرب إلى المعرفة. وهنا أتمنى أن تسمحوا بطرح سؤال حول أصل المصطلح، نعرف أن مصطلح حقوق الإنسان قد تكوَّن في سياق تاريخي وحضاري سئم فيه الإنسان من كلِّ أمرِ سماوي يعود إلى خارج الإنسان، ومن الممارسات التي كانت تتم باسم الدِّين. ولا شك في أن السياق الحضاري لهذا المصطلح هو سياق غربي بالكامل، ونحن اقتبسناه من الغرب وربما أدخلنا عليه بعض التكييفات. والسُّؤال هو: ألا يمكن لنا نستقل بمصطلحات ومفردات إسلاميَّة؛ وذلك لأن المصطلح عندما يُنقَل يحمل معه كثيراً من المفاهيم التي تفرض نفسها بشكل أو بآخر على خصوصيَّاتنا؟ فماذا لو عدنا إلى تراثنا واستنبطنا منه في سياقه الإسلامي الصافي لعلّنا**

لا نضطر إلى أقلمة فقهنا مع هذا المصطلح الوافد، والتخلي شيئاً فشيئاً عن بعض المفردات التَّشريعيَّة التي ما كنا لنفكِّر في رفضها لو لم نستورد بعض المصطلحات وما يرافقها من ظلال، ومن بين هذه المفردات عقوبة الإعدام والرجم وأمثال ذلك؟ وأنا لا أرفض إمكانية خضوع هذه المفردات للتَّغيير، فربما تأخذ العقوبات شكلاً آخر بمرور الزمان، ولكن شرط أن ينبع ذلك من سياق التَّجربة الإسلاميَّة، لا بتأثير من المرجعيَّات الغربيَّة كمقولات حقوق الإنسان وغيرها.

السيد الأمين: نعم، إن شرعة حقوق الإنسان قامت في سياق محدَّد فعلاً، ولكن ليس من السهل القول: إنها كانت رداً على ظلم الكنيسة. لا شك في أن الكنيسة كانت في العصور الوسطى عاملاً أساسياً دفع إلى التَّفكير باجتراح منظومة جديدة، ولكن يجب أن لا ننسى أن العامل المباشر والأساس لإنتاج شرعة حقوق للإنسان في الغرب تمثل في الحرب العالميَّة الثَّانية بشكل خاص، والمآسي الكثيرة التي عانتها أوروبا، والتي كانت وراء إنتاج جُلّ الآداب الغربيَّة في ما بعد. إذاً، منظومة حقوق الإنسان جاءت في سياق تاريخي غربي، ولكن حيثياتها التَّاريخيَّة منطقيَّة في سياقها. وبالعودة إلى إشكاليَّة التعاطي مع مفردات جاءت في سياق تاريخي غربي، والرَّغبة المشروعة في اشتقاق مصطلحات من داخل الإسلام نفسه. أنا أؤمن بإمكانية اشتقاق مصطلحاتنا من داخل الإسلام نفسه، لكنني أختلف قليلاً مع النَّظريَّة التي تحاول أن تفصل فصلاً كاملاً بين الانجازات الحضارية المتعدِّدة الينابيع والمصادر بوضع الحدود الفاصلة بينها.

أنا كمسلم حينما أتأمل في شرعة حقوق الإنسان أعرف العوامل التَّاريخيَّة التي أنتجتها بصورة مباشرة، كالحرب العالميَّة الثَّانية وما كان لها من الأثر القوي في دفع المفكِّرين الغربيِّين إلى إنتاج هذه الشرعة الحقوقية، ولكنني في الوقت نفسه أرى في هذه الحقوق أبعاداً غير منفصلة عن المؤثرات الحضارية للإسلام ليس في دائرة المسلمين

فحسب، بل في الحضارة العالميَّة كلها. وبمعنى آخر، أنا لا أعتقد أن هذه الجوانب المهمَّة والإيجابية التي أنتجتها الحضارة الغربيَّة، كانت بمعزل عن التأثير القوي للحضارة الإسلاميَّة في مجال الفلسفة والمنطق والاجتماع وفي كلِّ المعارف الإنسانيَّة، إنها تشكِّل مصادر وإن تكن غير مرئية. لم تستند شرعة حقوق الإنسان إلى مصادر إسلاميَّة أو مسيحيَّة أو غيرها بشكل مباشر، ولكن تأثير الإسلام واضح فيها، وكذلك تأثير المسيحيَّة الصافية وأيضاً تأثير الأفكار الإنسانيَّة غير الدِّينية، إذاً، شرعة حقوق الإنسان هي نتاج تفاعل حضاري عبر التَّاريخ الإنساني، ولا يمكن حصرها بالغرب وحده، فنحن المسلمين مشاركون في هذا التَّاريخ وكل ما أنجزه الإنسان فيه سواء التفتنا إلى ذلك أم غاب عنا.

من هنا، لا أرى ضرورة لهذا التحسُّس الشديد للتفرقة بين مصطلح إسلامي ومصطلح غربي، ولا أرى أنَّه يصح في كلِّ المجالات، بل لابد من شيء من التَّسامح ومن الاعتراف بأن الانجازات الإنسانيَّة في جزء منها هي مشتركة، ولكن هذا لا يمنع أن نحاول نحن وأن نعمل جاهدين على صياغة إسلاميَّة لحقوق الإنسان، ما يقلل من الانبهار الإسلامي بهذه المنظومة، فنتمكن بذلك من إبراز خصوصيتنا ومراعاتها. و إبراز هذه الخصوصيَّات وتأصيلها والدِّفاع عنها هو في النهاية لصالحنا ولصالح مزيد من التَّطبيق لهذه الشرعة في مجتمعنا الإسلامي.

■ **لا نعتقد أن المتحسِّسين الذين أشرنا إليهم في سؤالنا يحاولون الابتعاد عن كل ما هو غربي والانكفاء إلى الدَّاخل، أو إنكار انجازات الكائن الإنساني مسلماً كان أم غير مسلم، بل لعلهم يلتقون بشكل أو بآخر مع ما دعوتم إليه من الاعتراف بهذه الانجازات مع الدَّعوة إلى العودة إلى الإسلام لنستلهم منه مصطلحاتنا ومفاهيمنا. وهنا عندنا سؤال آخر نود طرحه، وهو أن بعض المفكِّرين يدعون إلى أسلمة حقوق الإنسان كما غيرها من المفاهيم المشابهة، ولكن تواجههم إشكاليَّة مفادها أن الدَّعوة إلى أسلمة الحقوق تعني اعترافاً ضمنياً بعدم قبول الإسلام بهذه**

الحقوق، وبالتالي خروج كم كبير من الحقوق من دائرة الإسلام، فما هو مناط كون الحق إسلامياً؟ هل يشترط في الحصول على وصف الإسلامي أن يرد نص شرعي على هذا الحق، أم يكفي عدم منافاته لما هو مشرع في الدائرة الإسلاميَّة، وما هو موقفكم من أسلمة الحقوق؟

السيد الأمين: لا يتوقَّف قبول شرعة حقوق الإنسان ذات المنشأ الغربي على ورود نص إسلامي، وفي الوقت نفسه لا ينبغي أن نعطي وصف الإسلامي لكل شيء لا يخالف الإسلام، ولكننا لا نجد في الإسلام ما يمنع من الأخذ بالحق والحقيقة عند اكتشافها، وهذا ما تدعو إليه الحكمة الإسلاميَّة المعروفة: «**الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أينما وجدها**»، وهذا ما عنيته حينما دعوت إلى عدم التحسُّس من الانجازات غير الإسلاميَّة التي تنسجم ولا تتعارض مع الرؤية الإسلاميَّة. بهذا المعني لا يصح القول: إن منظومة حقوق الإنسان هي غير إسلاميَّة؛ لأنها أُنتِجت في سياق غير إسلامي؛ لذا فهي نقيض لمنظومة الحقوق الإسلاميَّة. أمَّا بالنِّسبة إلى الشق الثَّاني من السُّؤال. . . فإنَّ نزعة الأسلمة هذه عامَّة عند بعض المفكِّرين، وليست في مجال حقوق الإنسان فقط، بل حتى في العلوم، ولي موقف قد يحتاج بيانه إلى تفصيل ليس هنا مجاله، ولكن أستطيع أن أمثِّل له بما يأتي: أرسطو عندما تعرَّف إليه المسلمون وترجموه إلى العربية لم يعد فيلسوفاً يونانياً، بل صار فيلسوفاً مسلماً. هذه الأسلمة لم تحصل بتدبير سياسي أو بتدبير معرفي بل حصلت نتيجة التفاعل بين أفكار المسلمين وأفكار غيرهم ممَّن يشاركهم الهم المعرفي نفسه؛ لذلك أرى أن الهاجس أو الدَّافع إلى دعوة الأسلمة هو هاجس تعبوي تحريضي أكثر ممَّا هو هاجس علمي.

وأما إذا كان المراد من أسلمة الحقوق معنىً آخر، كالرَّغبة في أن يكون لنا شرعة إسلاميَّة لحقوق الإنسان، فهذا أمر مقبول، وهو تعبير عن رغبة في الحضور في هذا العالم. نحن المسلمين، الآن، في إطار نهضة شاملة، وعلينا أن نحقِّق حضوراً مميزاً لننافس العالم، بأكبر مأثرة يتباهى

بها، هي مأثرة أنَّه أنتج شرعة لحقوق الإنسان، تعالوا ننتج شرعة إسلاميَّة؛ لنبيِّن له أنَّنا نحن أقوى، هذا ربما يكون هاجساً مشروعاً ومنطقيّاً، ولكنَّه ليس واقعياً، الهاجس الواقعي هو التفاعل؛ أي إذا كنا نؤمن بحوار الحضارات، فإن أحد مصاديق هذا الحوار الأساسيَّة هو أن يُطلَق النقاش واسعاً حول مفهوم الحرِّية وحقوق الإنسان؛ لِنُظهِرَ هويتنا الإسلاميَّة في هذا الحوار الحضاري، وبقدر ما تستطيع هذه الرؤية بقوتها ومنطقها أن تجد مجالاً في ما يُسمَّى بحقوق الإنسان، إذ ذاك نكون قد أدخلنا جرعة إسلاميَّة مهمَّة في هذا المعترك العالمي حول هذه القضيَّة الحساسة والمهمَّة، وهذا انجاز إسلامي. وأقول للرساليين الذي يملكون روحاً رسالية عالية، إن أفضل وسيلة لخدمة الإسلام هو أن نجعله شريكاً في الحوار الحضاري لنمكِّنه من إطلاق يده، وإظهار مخزونه الفكري والإنساني الهائل، وبهذا نحقِّق خدمة أكبر سواء لَحقوق الإنسان نفسها كهدف نتطلع إليه جميعاً، أم للإسلام بوصفه طاقة شبه معطَّلة.

■ **هناك طرح قد يُخَفْفُ من حدة هذه الإشكاليَّة وهو: لماذا لا نجعل المعيار في إسلاميَّة أي أمر هو موافقته للفطرة التي فطر اللَّه النَّاس عليها؟ وبهذا الطَّرح ننظر إلى حقوق الإنسان، فنقول: إن كل ما ينسجم مع فطرة الإنسان هو إسلامي، وكل ما يخالف الفطرة هو غير إسلامي، وعندما نرجع إلى شرعة حقوق الإنسان نجد أن كثيراً ممَّا ورد فيها ينسجم مع الفطرة التي أرادها اللَّه لعباده، فقد أراد اللَّه سبحانه نزع أغلال العبوديَّة والرق عن الإنسان وهكذا...**

السيد الأمين: هذا هو أحد المداخل الذكية فعلاً لدعم مبادئنا، حول حقوق الإنسان. وهذا الوعي ضروري في موضوع التَّطبيق. إن حقوق الإنسان، بمعزل عن الأديان، وبمعزل عن الإسلام، أو بمعزل عن البنى الفكرية والفلسفيَّة الغربيَّة، هي مسألة تنتمي إلى الفطرة الإنسانيَّة وإلى ما يحكم به العقل الإنساني. وهذه هي مأثرة الإسلام؛ لذلك فإن التَّركيز على عقلانيَّة هذه الحقوق وعلى فطريتها كونها طبيعية في الحقوق

الإسلاميَّة، هو مظهر أساسي من مظاهر المشاركة الفاعلة في إنتاج إطار أوسع لشرعة حقوق الإنسان؛ يتعامل مع الثغرات الموجودة داخل هذه الشرعة التي جرى ويجري تفسيرها الآن ـ في ظل موازين القوى المختلة في العالم ـ دائماً لصالح الأقوياء. والعودة إلى الفطرة والحقوق الطَّبيعيَّة وتكريسها، هما جزء من السعي لأسلمة هذه الحقوق، وأسلمتها تعني إعادتها إلى ينابيعها الأصلية، البديهية، الطَّبيعيَّة، في وجود الإنسان.

إنَّ ما يريده الإسلام هو أن نستكمل الفطرة الإنسانيَّة. ومن دون شك، أضاف تاريخه بالنِّسبة إلينا ثقافاتاً وعلوماً وشرائع، لكن هذا لا يمنعنا من الاستفادة من الفطرة نفسها، خصوصاً حينما نتعامل في حقل إشكالي من هذا النَّوع مع الأمم الأخرى، أنا عندما أخاطب الأمم الأخرى، وأقول لهم، هذه مراجعنا الفقهية تعالوا وخذوا منها شرعة لحقوق الإنسان، لن أكون مؤثِّراً بالقدر الذي أعتمد فيه على مبدأ الفطرة، وعلى مبدأ تحكيم العقل في إنتاج هذه الحقوق؛ العقل المدرك بذاته لموضوع العدل والظلم، المدرك بذاته لموضوع الجمال والقبح، المدرك بذاته لموضوع المصلحة والمفسدة. بهذه الحالة نكون قد مارسنا فعل الأسلمة من دون فرض خصوصيَّاتنا على الآخرين.

- **هذا صحيح، خصوصاً وأن مفهوم الإسلام قد يتداخل أحياناً مع الثقافات المحلِّية، وتتحوَّل بعض المفردات الثقافيَّة الخاصَّة إلى جزء من الإسلام في أذهان كثير من المؤمنين، وتُمارَس باسم الإسلام وتَفرِض نفسها عليه. هذا ومن بين الإشكاليات المطروحة في مجال حقوق الإنسان، قضيَّة التَّعارض الذي يحصل في كثير من الأحيان بين تطبيق حقوق الإنسان وبين السيادة الوطنية، فما هي المرجعيَّة التي على أساسها يمكن حل هذا التَّعارض؛ كي لا يُستَغل مفهوم السيادة للتهرب من مقتضيات شرعة حقوق الإنسان، أو بالعكس لا تصبح مسألة حقوق الإنسان حجَّة بيد الدُّول الكبرى للتدخُّل في شؤون الدُّول الضعيفة؟**

السيد الأمين: لا شك في أنَّنا بحاجة إلى التَّفكير في المرجعيَّة الصالحة لتطبيق مقرَّرات شرعة حقوق الإنسان؛ لضمان صحَّة تطبيق هذه الاتفاقيَّة التي هي من دون شك واحدة من الانجازات المهمَّة في تاريخ الإنسانيَّة، هذا أوَّلاً، أما ثانياً فنحن بحاجة إلى الضمانات التي تمنع تعسف السُّلطات المحلِّية في شرحها وتأويلها، والمبالغة في موضوع الخصوصيَّات الموجودة. وأعتقد أن هذا الانجاز التَّاريخي مُبتلى بالنَّقص الفادح من هذه الجهة. والحقيقة أنَّه تم الانتباه إلى هذه المسألة عندما جرى إنشاء منظَّمة الأمم المتَّحدة، لتكون هي المرجعيَّة في بعض هذه الجوانب، ولكن لم يكن ذلك كافياً لضمان عدالة هذه القوانين لجهة أن بعض القوى احتفظت لنفسها بحق الفيتو، ما أعطاها إمكانية التحكُّم بهذه الأمور في بعض الأحيان.

ومن هنا، فإن الخلل الحاصل في التَّطبيق يرجع إلى حدٍ بعيد إلى نظام الأمم المتَّحدة نفسها، هذه المنظَّمة التي ينبغي أن تكون هي المرجعيَّة الضامنة لعدم التعسُّف والتطرف أو المماطلة في تطبيق هذه الحقوق. فإذا لم يتم إصلاح هذا المركز العالمي، وإعادة صياغة قوانينه بصورة عادلة، ستبقى شرعة حقوق الإنسان وسيلة للأقوياء ضد الضعفاء. بناء عليه، لا بدَّ من الاعتراف بعدم وجود ضمانات قطعية لتحقيق العدالة الكاملة. نعم يوجد ضمان مثالي، وهو أن يعم الإسلام العالم، وبذلك يصبح هو المرجعيَّة الوحيدة الحاكمة في ما بين النَّاس.

لكن من الآن حتى يتحقَّق ذلك الحلم، لا يمكن أن ننفصل عن العالم الذي نعيش فيه، وبالتالي هذه الفكرة مثالية (يوتوبيا)، ونحن نتكلم عن الواقع الراهن، أعتقد أن بمقدور المسلمين أن يكون لهم صوت واحد من أجل أمم متَّحدة عادلة، ومن أجل صيغة قوية وعادلة في العالم، لا تكون مرهونة لتوازن القوى في عالمنا المعاصر؛ لأنَّ إنشاء أو انجاز مثل هذه الصِّيغة في العالم سوف يمكِّن منظومة حقوق الإنسان من أن تأخذ طريقها إلى التأثير في العلاقات بين المجتمعات والدول من

جهة، وبين الأفراد أنفسهم من جهة أخرى. إنَّه أمرٌ يتعلَّق بالسياسة العليا لهذا العالم، ولا أظن أنَّه يوجد ضمانات مطلقة، فلا بدَّ من السعي للحصول على ضمانات محدودة التأثير.

■ **يحاول الغرب أن يجعل نفسه رسولاً لدعوة حقوق الإنسان يبشر بها في الشرق. فهل تجدون أنَّه نجح حيث فشلنا. وإذا كان كذلك ما هي أسباب نجاحه وما هي أسباب فشلنا، خصوصاً إذا لاحظنا أن المثل العليا التي طرحها المسلمون منذ مئات السنين تفوق في مفرداتها وبعض تفاصيلها ما طرحه الغرب؟، وما هو سبب هذا التَّفاوت بين القيم النَّظريَّة وبين تطبيقها والالتزام بها على أرض الواقع، أم أنكم ترون أن الإنسان غربياً كان أم شرقياً، فشل في الالتزام بالقيم التي يدعو إليها وينظِّر لها؟**

السيد الأمين: هذا السُّؤال هو نفسه سؤال عصر النهضة أواخر القرن التاسع عشر؛ لماذا تراجع المسلمون؟ وهل أصبح الغرب نبياً جديداً؟ لاشك في أن الغرب يطمح إلى ذلك ويرغب في تصوير نفسه كنبي، ونلاحظ إرهاصات هذه الدَّعوة في كثير من الأعمال الفلسفيَّة والأدبية، سواء في عصر النهضة الأوروبية أم في ما بعدها، في مرحلة الصعود الثقافي للقيم الغربيَّة. هو يمارس فعلاً هذه النبوَّة أو يريد القول: إن حضارته هي فاتحة عصرٍ جديد في تاريخ البشريَّة كلها، ومن يقرأ كتاب «**فاوست**» لغوته الشاعر والفيلسوف الألماني، ومن بعدها يقرأ نيتشه وغيره من الفلاسفة الغربيِّين يلاحظ فكرة النبوَّة وسيطرتها على فكرهم المعاصر، بوصفه فكراً انقلابياً، يحاول أن يبني التَّاريخ على ضوء أصالة الكائن الإنساني.

الآن، نحن نلاحظ أن الفن والأدب الغربيِّين حقَّقا كثيراً من التقدم وأنجزا الكثير، وقُيِّض للغرب أن يفرض نفسه ثقافياً على الآخرين. ونحن المسلمين، شئناً أم أبينا، غربيُّون في طبيعة حياتنا وكثير من أمورنا، مجلسنا هذا ربما يكون فيه تأثر واضح بانجازات الغرب الثقافيَّة،

هذا واقع حصل ويحصل ولا يمكن أن ننكر هذا التأثر. ولكننا في الوقت نفسه نشعر بأن عندنا ما يمنعنا من الذوبان في السياق الغربي بشكل كامل، وهذا يكشف إلى حد بعيد عن قوَّة الهويَّة الإسلاميَّة وعمق الإحساس بها عند المسلمين. وتالياً، فإنَّنا عندما نواجه مفردات من هذه البنية الحضارية المعقَّدة، ومنها مفردة حقوق الإنسان، يتكوَّن لدينا شعورٌ داخلي بأن هناك ظلماً وقع على المسلمين، منعهم من أن يقودوا هم هذه المرحلة الجديدة وفق آرائهم، وقُيِّض لعصر التنوير الأوروبي أن يكون هو الرائد في هذا المجال. هذا الشُّعور بالغبن يساور الفرد الإنساني عندما يواجه استحقاقات كبيرة في ميدان الصِّراع، وعندما يرى أنَّه قصّر في استنفار المواجهة مع الحضارة، وهو الآن في مواجهة هذا الخطر لديه شعور بالتقصير.

هذا ما يسيئنا الآن كمسلمين؛ حيث نعرف الإمكانيات الكبيرة المتوفرة لدينا التي كان بمقدورها أن تغيِّر وجه العالم، ولو استفدنا منها وسخَّرناها، لكانت النهضة بدأت من العالم الإسلامي، وليس من الغرب. وهذا ما يجيش في الفكر عندما نقرأ التَّاريخ. قلت مرة في أحد المؤتمرات: ربما كان للمسلمين ـ وهذه إمكانية حقيقية وليست خيالاً ـ لو حصل تصحيح طفيف على نظام التعليم في مراحل تطوُّر المجتمع الإسلامي في العصر العباسي، ربما كان لهم أن يحقِّقوا نهضة كبرى في العلوم السِّياسية وعلم الاجتماع، وأن يكتشفوا من خلال ما يتوفر لديهم من أسس، صِيَغاً عديدة للنظم السِّياسية والاجتماعية، ولكن مع الأسف اهتموا بأمور أخرى واقتصر اهتمامهم عليها؛ وبذلك تأخرت النهضة في هذه الأمور إلى أن استلم الغرب مقاليدها، وصاغها في كثير من نواحيها كما يريد.